UNIV.OF
TORONTO
LIBRARY

h. 188

„Kantstudien". Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. No. 41.

Die ältesten Kant-Biographien.

Eine kritische Studie

von

Karl Vorländer.

232511
16.6.29

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1918.

3
2750
<32
No 41.49

Übersicht.

	Seite
Einleitung	5
I. Kants Leben. Eine Skizze. Altenburg 1799	6
II. Mortzfelds Fragmente aus Kants Leben	10
III—V. Borowski, Jachmann, Wasianski	13
a. Borowski. (S. 14)	
b. Jachmann. (S. 19)	
c. Wasianski. (S. 24)	
VI. Hasse	30
VII. Metzger	33
VIII. Rink	36
IX. Die anonyme Leipziger Biographie.	39
X. Reusch	45
XI. Wald	46
Schluß	48

Die ältesten Kantbiographien.[1])

Kants Schüler und späterer Kollege, der außerordentliche Professor der Philosophie Karl Ludwig Pörschke (1752—1812) in Königsberg, schreibt am 2. Juli 1798 an Fichte über Kant: „Da ich so oft vier Stunden ununterbrochen mich mit ihm unterhalten muß, so kenne ich seinen körperlichen und geistigen Zustand aufs genaueste; er verhehlt mir nichts. Seinen Lebenslauf von seinen frühesten Kinderjahren an weiß ich aus seinen vertrauten Erzählungen, er hat mich mit den kleinsten Umständen seines Fortgangs bekannt gemacht; dieses soll mir dienen, wenn einst die Biographen wie Aasgeier um sein Grab schreien werden. Auch hier hat mancher ein Leben des toten Kant neben Leichengedichten in Bereitschaft". Schade, daß Pörschke, nach allen Nachrichten ein zuverlässiger und aufrichtiger Mann, nicht selbst seine genauen Kenntnisse über „den Fortgang", d. h. die Entwicklung von Kants Leben, dessen häufiger Tischgast er „vier Stunden" lang war, der Allgemeinheit überliefert, gegebenenfalls auch seine Stimme gegenüber jenen „Aasgeiern" erhoben hat. In der Tat erschienen bereits in Kants Todesjahr nicht weniger als fünf biographische Darstellungen des Verstorbenen aus der Feder von Königsbergern: Borowski, Jachmann, Wasianski, Hasse, Metzger, wozu noch die zweibändige Biographie eines Anonymus (Leipzig bei Weigel) kam; im folgenden Jahre trat dann noch ein Beitrag Rinks (gleichfalls

[1]) Diese Studie ist hervorgegangen aus der langjährigen Arbeit an meiner nunmehr im Manuskript fertig gestellten großen Kantbiographie. Sie macht zwar nicht den Anspruch, völlig erschöpfend zu sein, hofft aber nichts Wesentliches ausgelassen zu haben, zumal da sie sich, namentlich bezüglich der chronologischen und bibliographischen Tatsachen, der Unterstützung eines so ausgezeichneten Sachkenners wie Arthur Warda erfreuen durfte. Vorarbeiten dazu sind mir, abgesehen von den wenigen ziemlich belanglosen Seiten (6—9) der Einleitung von Schuberts Kantbiographie (Lpz. 1842), in der ganzen großen Kantliteratur nicht bekannt geworden.

in Königsberg erschienen) hinzu. Sie alle waren offenbar mehr oder weniger vorbereitet, sie alle lassen manches — die eine mehr, die andere weniger — zu wünschen übrig.

Aber wie es bei berühmten Leuten zu gehen pflegt, hatten auch schon vorher zwei Anonymi das neugierige Publikum mit einer Art Lebensabriß des berühmten Philosophen beglücken zu müssen geglaubt.

I.

Die Altenburger Skizze.

Der früheste Versuch nannte sich

Kants Leben. Eine Skizze. In einem Briefe eines Freundes an seinen Freund. Er bezeichnete sich als Übersetzung „aus dem Englischen" und erschien in „Altenburg bei C. H. Richter 1799" im Umfang von 32 Seiten. Das Schriftchen ist jedoch auch im Englischen gar keine selbständige Arbeit, sondern Uberarbeitung einer anderen. Im Januarheft des Jahrgangs 1799 der ‚Jahrbücher der preußischen Monarchie unter der Regierung Friedrich Wilhelms des Dritten' (Berlin), Bd. I, S. 94—99 war ein Aufsatz ‚Etwas über Immanuel Kant (Aus einem Briefe), von L. F.' erschienen. Der Verfasser behauptet, acht Monate in Königsberg gewesen zu sein, Kants Vorlesungen gehört und öfters seine und seiner Freunde Gesellschaft genossen zu haben. Dieser Brief erschien in freier englischer Bearbeitung unter dem Titel ‚A Sketch of Kant's Life, in a Letter from one Friend to an other, from the German by the Translator of the Metaphysic of Morals etc.' Altenburgh 1799 Richter 32 S. Die unter dem Titel ‚Kants Leben usw.' im selben Jahre und gleichen Verlage veröffentlichte deutsche Ausgabe ist aber wiederum keine wörtliche Rückübertragung aus dem Englischen, sondern, wie eine Anmerkung des Ubersetzers auf Seite 3 berichtet, die Verdeutschung einer aufs neue durchgesehenen und verbesserten Ausgabe der *sketch*, die einer Ausgabe von Kants kleineren Abhandlungen „über moralische, politische und verschiedene andere philosophische Gegenstände" vorangehen sollte. Herausgeber der letzteren, mithin auch Verfasser der *sketch* war der Schotte Richardson, der 1797 zu Halle im Hause des Kantianers Jakob Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre ins Englische über-

setzte, seit 1798 aber in Altenburg lebte und dem Philosophen von dort am 21. Juni 1798 den ersten Band seiner Übersetzung von Kants ‚Versuchen und Abhandlungen' sandte mit einem Brief, den Kant auch beantwortet hat.[1])

Inhaltlich bietet das Original, d. i. also der ‚Brief' in den ‚Jahrbüchern,' eine nicht ungewandte Plauderei über Kant als ‚Menschen', d. h. eigentlich doch nur im äußeren Verkehr. Geschickt wird zunächst der Empfang der Besucher seitens des Philosophen, eines „kleineren, hageren Mannes mit tiefgebeugtem Nacken", dann seine „kleinen Mahle" geschildert, die mit den „Symposien weiser Griechen" verglichen werden, sowie die mannigfachen, nie gelehrten Gegenstände der Unterhaltung (hauptsächlich physisch-geographische und politische) erwähnt, im Anschluß daran sein scharfsinniges politisches Urteil gelobt, sein Umgang mit allen Schichten der Gesellschaft gekennzeichnet, seine Herrschaft über sich selbst entsprechend seinen Grundsätzen — „er lebt, wie er lehrt" — charakterisiert. Von seinen Vorlesungen, die der Verfasser doch gehört haben will, werden nur ein paar geringfügige Äußerlichkeiten, insbesondere die bekannte Geschichte von dem abgerissenen Knopfe des vor Kant sitzenden Zuhörers,[2]) erzählt, wie denn auch vorher die fortlaufende Schilderung durch einige längere Anekdoten (eine von einem ihn besuchenden polnischen „Großen" und die bekannte vom Wunsche eines Wiedersehens mit Lampe im Jenseits) unterbrochen wurde und durch eine solche (daß er auf seinem Spaziergange beinahe einmal von einem Soldaten erschossen worden wäre) einen plötzlichen Abschluß erhält.

Von „näherer" Bekanntschaft, deren der Schreiber sich rühmt, zeugt jedenfalls die ziemlich äußerliche Art des Berichtes nicht. Sollte der Verfasser, der seinen Brief erst nach dem Erscheinen der ‚Macht des Gemüts' (Frühjahr 1798) geschrieben hat, wirklich Kants Vorlesungen gehört haben, so müßte es zwei Jahre früher geschehen sein, denn im Juli 1796 hat, wie wir an anderer Stelle gezeigt haben[3]), Kant zum letzten Male gelesen. Der Stil zeigt übrigens vielfach fremdsprachliche Anklänge, nach meinem Eindruck französische, z. B. das eingeschobene: „mein Lieber", „mein Freund". Man vergleiche auch folgende beiden aufeinander folgenden Sätze:

[1]) Kants Briefwechsel Bd. III, S. 160, 195—198, 242—244.

[2]) Indes anders und weiter ausgeschmückt, als Kant selbst sie Jachmann (Biogr. S. 34) erzählte.

[3]) K. Vorländer, Kants Leben 1911 S. 163.

„Die ersten Handlungshäuser Königsbergs suchen ihn in ihre Zirkel zu ziehen, und er lebt auch keineswegs auf seinem einsamen Prinzessenplatz wie ein Anachoret. Nein, er besucht gern und häufig Gesellschaften; besonders in dem Hause des Kaufmann Toussaint[1]), und ist von (!) diesen Gesellschaften gleichsam die Seele“ (S. 96).

Die „Skizze“ gibt nur den Brief des Originals (d. h. der ‚Jahrbücher‘) Satz für Satz wieder, jedoch nur dem Sinne nach, und zwar in besserem Deutsch: sodaß sie in geringerem Maße als das Original den Eindruck einer Übersetzung macht. Geändert ist der Sinn nur an wenigen Stellen. So S. 6 Original: „Ich bin in seinen Privatgesellschaften gewesen“, die Skizze nur: „mit ihm in Gesellschaft“, oder wenn das Original von dem Angenehmen spricht, was „eine leckere Zunge“ an Kants Mahlzeiten finden möchte (S. 95), während die Skizze S. 10 das allgemeinere „ein Epikur“ dafür einsetzt; oder das Original S. 98 sagt: Kant sei jetzt für die Universität verloren, die Skizze S. 28 richtiger: „so gut wie verloren“; oder Original S. 98: Kant gehe täglich „nachmittags einige Stunden“ spazieren, die Skizze S. 29: „nach dem Mittagsessen . . . zwei Stunden“ u. ä. Wie man sieht, meist Unerhebliches.

Dazu kommen jedoch Zusätze, und zwar sowohl solche in wie unter dem Text. Im Texte nur an wenigen Stellen. S. 15 wird Kants Verurteilung aller Schmeichelei durch ein Zitat aus seiner Anthropologie (S. 211 f. meiner Ausgabe) — einer Schrift, die den ‚Jahrbüchern‘ anscheinend noch unbekannt ist — gestützt, S. 16 als Kennzeichen seiner Gesinnung: „Wer Gott fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm“ angeführt, ebendort zu den Cicero, Cäsar, Homer, die andere im Jenseits anzutreffen wünschten (Kant angeblich nur seinen alten Lampe, vgl. Jachmann S. 123) willkürlich noch Plato und Newton hinzugesetzt. Das Wichtigste ist die S. 19—21 eingeschaltete längere Erzählung von dem bekannten Zusammenstoß des greisen Philosophen mit König Friedrich Wilhelm II., die jedoch voller Irrtümer ist, wie: daß die Aufforderung zur „öffentlichen Ableugnung“ seiner „Grundsätze“ ihm von der „Obrigkeit in Königsberg“ zugegangen sei, unter bestimmter Androhung seiner Absetzung oder gar Landesverweisung!

---

[1]) Von welchem französischen Hause wir sonst in den zuverlässigsten Quellen viel weniger hören, als von Motherby und Green.

Die mannhafte Antwort des Philosophen habe aber auf den „sel. König“ solchen Eindruck gemacht, daß er „den Befehl zurückgenommen“, ja Kant „seiner Achtung versichert“ habe. So irrig dies alles ist, so apokryph ist auch die hier gegebene Formulierung der von Kant ja selbst später im Streit der Fakultäten veröffentlichten Antwort, wenngleich sie dem Sinne nach mit der aus der bekannten Nachlaßnotiz (Ak. Ausg. XII, 406) sprechenden Gesinnung des Philosophen übereinstimmt: „Sr. [sic!] Majestät kann der König über mich beschließen, was er für gut befindet; aber mich verpflichten abzuleugnen, wovon mir mein Gewissen Zeugnis gibt und was ich für Wahrheit halte, das kann er nicht!“ (S 20).

Ein volles Drittel des Ganzen — wenn man den kleineren Druck berücksichtigt, sogar beinahe die Hälfte — nehmen Richardsons Anmerkungen unter dem Texte ein, die teilweise nicht ohne Interesse sind und deshalb, zumal bei der Seltenheit des Büchleins, im folgenden kurz charakterisiert werden sollen. S. 4—6 sucht er das Wesen der Kantischen Methode, als einer „Anatomie des menschlichen Gemüts“, den Engländern, denen sie „für jetzt noch nicht so gut, als sie solle, bekannt ist“, in aller Kürze auseinanderzusetzen. S. 7 f. erzählt die hübsche Anekdote von dem physiognomischen Irrtum Lavaters, der Kants Porträt mit dem eines — geräderten „berüchtigten Spitzbuben“ und „blutgierigen Bösewichts“ verwechselte. S. 9 wird Kants kleine mit Humes großer und starker Statur verglichen. S. 11 ein angeblich „bisweilen im Scherz“ getaner Ausspruch Kants wiedergegeben: „Gut Essen und Trinken ist die wahre Metaphysik des Lebens!“, S. 17 ziemlich willkürlich der alte Lampe als „auch ein Philosoph in seiner Art“ bezeichnet, S. 13, 14, 25, 28 f. Stellen aus Kants 1798 neu erschienener Anthropologie, S. 21 f. aus seiner ‚Macht des Gemüts‘ zum Beleg des im Texte Gesagten angeführt. Die Anmerkung S. 19 meint, es würde sich für einen britischen Philosophen wohl verlohnen, Deutsch zu lernen, wenn auch bloß, um „das tiefsinnigste und abstrakteste metaphysische Werk, das je geschrieben ward, und welches man in Deutschland nur *κατ' ἐξοχήν* die Kritik nennt“, studieren zu können. Die Bemerkungen zu S. 23, 29, 31 sind für uns ohne Belang. S. 25 f. behauptet von Kants Verhältnis zum weiblichen Geschlecht: der Philosoph habe in seinem Alter bedauert, daß er in jüngeren Jahren nicht Mittel genug besessen habe, um eine Familie gründen zu können; so habe er sich denn „mit der Philosophie vermählt“ und als deren „treuer Ehemann“

eine „zahlreiche und unsterbliche Nachkommenschaft“. Übrigens sei er ein großer Liebhaber „einer anständigen Frauenzimmer-Gesellschaft“, wisse mit Leichtigkeit auf deren Ton einzugehen und sei ein großer Kenner von Blonden, Muslinen, Bouffanten, Hauben, Halstüchern und Leibchen (Spencern)“![1]) — Wie S. 6, 15 und 26 passende Verse des ja auch von Kant geschätzten Pope aufgeführt werden, so schließt das Schriftchen auch mit einer den Philosophen bewundernden Strophe Richardsons selbst (in englischer und deutscher Sprache).

II.
Mortzfeld.

Als zweite Veröffentlichung folgte im Jahre 1802 (gleichfalls ohne Verfassernamen):

Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch. Königsberg, bei Hering und Haberland 1802. 136 Seiten und 1 Seite Berichtigungen und Zusätze Klein-Oktav. Der Verfasser bekennt sich als Schüler „seines unsterblichen Lehrers“ und spricht von dem „schätzbaren Umgang, in welchem er mit ihm zuweilen stand“ (S. 10 f.), hat sich aber vergebens an ihn um Auskunft über seine Philosophie gewandt (S. 60 f.). Es war, wenn das Intelligenzblatt zur Neuen Leipziger Literaturzeitung vom 30. Juni 1804 recht hat, der in Königsberg lebende Arzt Dr. med. Joh. Christoph Mortzfeld. Sicherer bestätigt wird diese Angabe durch die Tatsache, daß der zuverlässige und vorsichtige Wasianski (unten V.) den Namen in dem Handexemplare seiner Kantbiographie S. 5 am Rande notiert hat.

Er will zwar seinem Motto (S. 2) zufolge „bloß nach einem phylosophischen [sic!] Plan gereihete Materialien“ zu einer Geschichte Kants liefern; wir bemerken jedoch von einem solchen ‚philosophischen Plan‘ nicht das Geringste, sondern nur ein ziemlich wahlloses Durcheinander von Stoff. Auf die unbedeutende Vorrede folgen zunächst „Familiennachrichten“ (S. 13—17), die sich aber größtenteils nur auf des Philosophen Bruder beziehen, dann

[1]) Mit dieser Stelle stimmt eine von dem Leipziger Anonymus (s. unten IX) zitierte Stelle aus J. G. Meißners ‚Charakterzüge denkwürdiger Personen‘ (1800) so genau überein, daß Meißner wohl aus Richardson geschöpft haben muß.

im Ersten Abschnitt (S. 17—76) nacheinander folgende Überschriften: Kants Jugendjahre S. 17—23, Anfang der literarischen Laufbahn 24—39, Anspruchslosigkeit 39—41, Verhalten bei gelehrten Streitigkeiten 42—47, Nicht genug anerkannte Verdienste 48—52, Kenner und Verehrer der humanistischen Wissenschaften 52—55, Er liebte keine Sekten 56—57, Beschäftigungen als Lehrer 58 ff.; endlich ein Verzeichnis seiner Schriften 66—76. — Der Zweite Abschnitt (S. 77—136) gibt zunächst Schriften über Kant bezw. Auszüge aus Villers' ‚Philosophie de Kant' und Herders bekannte Schilderung (78—85), handelt dann von seinen Freundschaften (S. 87 ff.), seiner Stellung zur Religion (92—97), seiner Vaterlandsliebe (100—102), Wohltätigkeit (103 f.), Geringschätzung äußerer Ehren (104—110), Lebensweise (110—117, 120—125), medizinischen Anschauungen (114—120), Gesichtsbildung (125—128), Abbildungen (130 f.) und schließt mit einer Schilderung seines „jetzigen Zustandes" (132—136), die in vier lateinische Lobesverse des holländischen Gelehrten Hieronymus van de Bosch ausmündet.

Inbezug auf schriftstellerische Form steht diese zweite Schrift unter der ersten; dazu kommen zahlreiche Verstöße gegen Orthographie, Grammatik und eine besonders große Menge gröbster Druckfehler. Dagegen bemüht sich der Verfasser wenigstens, mehr als eine „Anekdotensammlung", als die nicht ohne Grund die Altenburger ‚Skizze' charakterisiert wird (S. 129), zu geben. Er hat viel zu seinem Zweck gelesen und zitiert auch seine, freilich ziemlich unkritisch benutzten, Quellen, zu denen außer den schon genannten, u. a. Denina, Goldbeck, Nitsch, Rink, Tieftrunk (vgl. unten S. 41) gehören, bringt auch einzelnes, was sich in den übrigen Biographien nicht oder weniger vollständig findet, wie die Nachrichten über Lampe (S. 124 f.), Kants Lektüre medizinischer Schriften (117 f.), von seiner Mitgliedschaft in einem „literarischen Zirkel" (89), den Zusammenhang von Sieyès und Kant (61 f. Anm.) und besonders die aus Schlichtegrolls Hippel-Nekrolog genommene Notiz, der Philosoph habe noch in späteren Jahren gestanden: ihn befiele Schrecken und Bangigkeit, wenn er an die Sklaverei seiner Jugend (sc. im Friderizianum) zurückdächte (20). — Andererseits enthalten die ‚Fragmente' — denn als solche geben sie sich bescheidenerweise — doch auch eine Reihe falscher oder mindestens zweifelhafter Angaben, wie die Übernahme der Nachricht Kants Vorfahren seien schwedische Bauern gewesen (13), die Behauptung, die Freundschaft mit Kuhnken habe bis zum Tode ge-

dauert (18), der Philosoph habe neun Jahre bei dem Grafen von Hüllesen „konditioniert“ (22), er habe sich zuerst „der Gottesgelahrtheit gewidmet“ (23), er habe seine Stelle an der Schloßbibliothek schon nach kurzer Zeit niedergelegt (25), er habe alle Schriften, die seine Aufmerksamkeit erregten, sauber binden lassen und dann Freunden verehrt (55), er habe der „jüdischen Nation“ schwere Stellen im Talmud erläutert und deshalb von derselben eine goldene Medaille erhalten (109), man habe ihn oft auf einsamen Spaziergängen „die Resultate seines ernstesten Denkens“ in ein Portefeuille niederschreiben sehen (113) u. a. m. Vor allem versteht der begeisterte Verehrer Kants nicht das Mindeste von dessen Philosophie.

Als Ganzes macht die Schrift jedenfalls einen so unbedeutenden, der Größe ihres Gegenstandes so wenig angemessenen Eindruck, daß man des darin Gepriesenen eigenes geringschätziges oder gar unwilliges Urteil wohl versteht. Nach Hasse (S. 30 seiner unter VI besprochenen Biographie) zeigte er sie zwar bei Tisch „mit einer Art von Wohlgefallen“, „urteilte aber nicht weiter darüber, als daß er im Verzeichnis der Druckfehler einen aufsuchte (ich glaube, es war das Wort transzendental[1]), der durch die Verbesserung noch schlimmer geworden war“. Nach Wasianski dagegen (S. 5) hätte er sich über eine schon bei seinen Lebzeiten veröffentlichte „Biographie“ (es könnte damit allerdings auch die Altenburger ‚Skizze‘ (I) gemeint sein), wie „alle seine Freunde“ wüßten, „bei der davon erhaltenen Nachricht“ — also wohl noch vor ihrer Lektüre — sehr unwillig geäußert.“

III—V.

Bei weitem höher als diese beiden schon bei Lebzeiten des Philosophen erschienenen biographischen Versuche steht das bald nach Kants Tode ans Licht getretene biographische Kleeblatt:

Borowski, Jachmann, Wasianski.

---

[1]) Der Verfasser kennt diesen Hauptbegriff der kritischen Philosophie so wenig, daß er ihn nicht einmal richtig zu schreiben vermag. S. 37 Anm. heißt es: „trancedental“. S. 43: „transcidental, S. 57: transcedental, und in dem Druckfehler-Verzeichnis zu S. 43 wieder: „trancedental“!

Bereits im Todesjahre des Philosophen nämlich gab dessen Verleger Friedrich Nicolovius ein biographisches Sammelbuch „Über Immanuel Kant“ heraus, zu dessen Bearbeitung er drei Männer, die dem Entschlafenen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedener Weise nahe getreten waren, gewonnen hatte: den königl. preußischen Kirchenrat L. E. Borowski, den früheren langjährigen Zuhörer Kants und späteren Direktor des Erziehungsinstituts zu Jenkau bei Danzig R. B. Jachmann, und den getreuen Helfer seiner letzten Jahre, Diakonus an der Tragheimer Kirche in Königsberg E. A. Ch. Wasianski.

Das Urteil über diese drei bekanntesten unter den alten Darstellungen von Kants Leben lautet sehr verschieden. Schubert, dessen eigene Kantbiographie (1842) zwar die erste in größerem Stile ist, im übrigen aber selbst vieles zu wünschen übrig läßt, hat sich in einem vertraulichen Briefe vom 12. Februar 1838 an Herbart[1]) sehr abfällig über sie geäußert, nämlich daß „die schauderhaften (sc. Biographien) von Jachmann und Wasianski mich bisweilen empörend aufregten und auch Borowskis Abriß, wenn gleich nur auf die frühere Zeit sich beschränkend, mich selten befriedigte“: während die öffentliche Charakteristik aller drei in der Einleitung zu seiner eigenen Biographie[2]) nichts von dieser Geringschätzung verrät. Ähnlich urteilt F. A. Schmid in seiner feinsinnigen Studie ‚Kant im Spiegel seiner Briefe‘ (Kantstudien IX, S. 307 f.) von der „gut gemeinten, aber herzlich stümperhaften, oft aus Unfähigkeit in die Karikatur verfallenden Zeichnung einiger Biedermänner, die das Glück genossen hatten, dem alternden Kant persönlich nahe gestanden zu haben. Diese Borowski, Jachmann und Wasianski waren wohl von der Art zu fühlen, daß ihnen in Kant ein unfaßbar Großes die kleinen Pfade kreuzte, aber ihre instinktive Bewunderung vermochte sich am innigsten doch nur in der andächtig genossenen und weiter gegebenen Anekdote Luft zu machen“.

---

[1]) Zuerst veröffentlicht von Herbarts Herausgeber Th. Fritzsch in ‚Kantstudien‘ XVII, S. 493 f.

[2]) Sämtliche Werke Kants herausgegeben von K. Rosenkranz und W. Schubert Bd. XI 2, S. 6—9. Hier finden sich S. 96 auch einzelne wenige Angaben über die Biographen Rink und Hasse, desgl. in der Kantgeburtstagsrede von Dr. August Hensche über ‚Kant und die Kantgesellschaft‘ Altpreuß. Monatsschrift 1867, S. 239—241. Das Meiste habe ich, unterstützt von A. Warda, selbst festgestellt.

Andererseits ist z. B. H. St. Chamberlain sehr für die drei Darstellungen begeistert: „mir ist kein neueres Buch bekannt, das für die lebendige Kenntnis des Mannes auch nur entfernt Ähnliches leistet wie diese alten; sie sind unersetzlich und sollten neu gedruckt werden“.[1]) Insbesondere Wasianskis Schilderung findet er „tief ergreifend“, ja „unvergleichlich“ (Kant S. 408). In der Tat sind denn auch die drei Biographien im zwanzigsten Jahrhundert bereits zweimal neu herausgegeben worden: von Alfons Hoffmann (leider nicht wortgetreu) Halle 1902, 2te Aufl. von H. Schwarz, Halle 1907, ferner von F. Groß, Berlin 1912.

Von vornherein zuzugeben ist, daß alle drei Verfasser weder bedeutende Geister noch bedeutende Schriftsteller gewesen sind, die zudem — offenbar auf Drängen des Verlegers, der andere nicht sich zuvorkommen lassen wollte — ihre Darstellung ziemlich rasch zusammen geschrieben haben[2]), zum Teil auch, wie Pörschke richtig sah, schon vorbereitet hatten. Im übrigen dürfte die Wahrheit zwischen Schubert bezw. Schmid einer- und Chamberlain anderseits in der Mitte liegen. Prüfen wir im einzelnen.

III.

Borowski.

Der erste und Kant im Lebensalter am nächsten stehende, der auf dem Titelblatt als „königl. preuß. Kirchenrat“ bezeichnete Ludwig Ernst Borowski, war als Sohn des Küsters an der Schloßkirche am 17. Juni 1740 geboren. Gleich Kant im Friderizianum vorgebildet, hatte er schon Ostern 1755 — also noch nicht 15 jährig! — zusammen mit Kants jüngerem Bruder Johann Heinrich die Universität bezogen, die erste Vorlesung von Magister Kant 1755—56 gehört und, noch nicht 16 jährig, bei dessen Verteidigung der Monadologia physica am 10. April 1756 als Opponent fungiert, war auch auf seine Empfehlung im März 1758 Hauslehrer bezw. „Führer“ der jüngeren Söhne des Generals von Knobloch geworden. Im Juli 1762 wurde der 22 Jährige Feldprediger des Lehwaldschen Regiments, im April 1770 Erzpriester in Schaaken (Ostpreußen), 1782 Pfarrer an der Neu-Roßgärter Kirche seiner Vaterstadt, an

[1]) H. St. Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 4. Aufl. S. 1022. Ebenso in seinem ‚Immanuel Kant‘ (1905) S. 6 und 12.

[2]) Das Vorwort Jachmanns z. B. ist vom 8. Juni 1804, also noch nicht vier Monate nach Kants Tode datiert.

der heute sein Denkmal steht. Eine Natur, die sich gewandt geltend zu machen wußte, verstand er es die Gunst des Königspaares während dessen Aufenthalt zu Königsberg in den Unglücksjahren 1807—1809 zu gewinnen und stieg seit 1815 nacheinander zum Oberhofprediger an der Schloßkirche, Generalsuperintendent und Bischof, ja sogar geadelten „Erzbischof" in Preußen auf. Er starb im hohen Alter von 91 Jahren am 10. November 1831.

Mit Kant hat er anscheinend nur in seinen ersten akademischen Jahren vertrauter verkehrt; aus der späteren Zeit von Borowskis Hauslehrerschaft (1760—62) sind zwei kleine Briefe Kants an ihn und einer von Borowski an Kant erhalten; durch Borowski ging auch das bekannte Trostschreiben an Frau von Funk (Juni 1760) an seine Adresse. Dann erneuerte sich der Verkehr seit Borowskis Rückkehr nach Königsberg (1782), doch scheint er nicht sehr vertraut gewesen zu sein. Jedenfalls gehörte Borowski nicht unter die Zahl seiner näheren Freunde und späteren Tischgäste; er sagt selbst (S. 19 seiner Biographie) nur, er befinde sich häufig in „Gesellschaften, deren Freude unser Kant ist". Vielleicht lag das doch an der Verschiedenheit der beiden Charaktere. Der Neuroßgärter Prediger galt selbst bei seinen nächsten Bekannten wie Scheffner, zwar als ein Mann von Gelehrsamkeit und Gefälligkeit, aber doch auch als eine streberhafte, zur Eitelkeit und Herrschsucht neigende Natur, die er unter der Maske äußerer Demut verbarg.[1]) Ein Zug von Selbstgefälligkeit, verbunden mit salbungsvollem Kanzelton, tritt auch an manchen Stellen seiner Biographie hervor; sein Stil ist öfters gesucht, er arbeitet gern mit Gedankenstrichen, die des Lesers Aufmerksamkeit auf das Folgende spannen sollen. Er war übrigens auch kein Freund der Kantischen Philosophie.

Einen Vorzug besitzt gleichwohl seine Darstellung vor allen anderen; daß sie zwar nicht ganz, wie man nach der Bemerkung des Titelblattes schließen muß,[2]) aber doch in ihrem ersten Teile im Manuskript von Kant selbst durchgesehen worden ist. Borowski hatte, wie er selbst in der Einleitung (S. 2 ff.) erzählt,

[1]) Vgl. die Zeugnisse in F. J. Schneiders Aufsatz ‚Hippel und seine Freunde im Euphorion' Bd. XIX, S. 115—122.

[2]) Der genaue Titel lautet: „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's von Ludwig Ernst Borowski, Königl. Preuß. Kirchenrathe. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt. Königsberg bei Friedrich Nicolovius 1804", 276 Seiten Klein-Oktav.

in der heute noch bestehenden „Königl. Deutschen Gesellschaft“ in Königsberg einen Vortrag über Kant zu halten beabsichtigt und deshalb Anfang Oktober 1792 binnen einer Woche, also ziemlich rasch, eine biographische Skizze derselben ausgearbeitet, die er ihm am 12. Oktober mit der Bitte um eventuelle Änderungen oder Berichtigungen zusandte. Kant ersuchte ihn jedoch in seiner noch erhaltenen Antwort vom 24. Oktober, von dem Vortrag, ja überhaupt von einer Biographie bei seinen Lebzeiten abzusehen, dagegen die Ausarbeitung als Materialiensammlung zu einer Lebensbeschreibung nach seinem Tode zu benutzen; in dieser Hinsicht habe er (Kant) einiges gestrichen oder abgeändert. Borowski ging sofort auf den Wunsch des Philosophen ein, und dieser hat ihm dann noch später verschiedenes Material geliefert, das sein Biograph in der Gestalt von Beilagen (s. unten S. 19) gegeben hat.

So zerfällt die Biographie in zwei verschiedene Teile: 1) die Ausarbeitung von 1792, die auch die Form des Vortrags beibehalten hat und Kants Bemerkungen bezw. Streichungen genau mitteilt unter dem Titel ‚Skizze zu einer künftigen zuverlässigen Biographie des preußischen Weltweisen Immanuel Kant‘ (S. 11—104), 2) den zweiten, 1804 hinzugefügten Teil (S. 105—205). Ihm folgen dann noch acht Beilagen (S. 206—264) und eine Nachschrift (S. 265—276).

Aber gerade die erste von Kant durchgesehene Hälfte enttäuscht. Die ersten zehn Seiten werden von allgemeinen Expektorationen des Verfassers in Anspruch genommen, Seite 44—83 durch eine Aufzählung seiner Schriften, der früheren mit kurzen, für uns nur zum kleinen Teil wertvollen Bemerkungen dazu. So bleiben für die eigentliche Biographie, die dem Philosophen vorgelegen hat, zumal wenn wir die nachträglichen Anmerkungen Borowskis abziehen, kaum 40 kleine Oktavseiten, d. h. ungefähr ein Siebentel der ganzen Schrift, übrig. Aber auch, ob diese wirklich wie ihr Verfasser behauptet, von Kant selbst „ganz genau durchgelesen“ (S. 5), ja „genau revidiert und berichtigt“ (Titelblatt) sind, steht uns nicht unbedingt fest. Es finden sich jedenfalls auch in diesem Teile eine Anzahl, freilich nicht gerade schwerwiegender, Irrtümer. Kants Vater war Riemer-, nicht Sattlermeister (S. 21); seine Schwestern waren nicht sämtlich jünger als er (S. 24), sondern eine davon älter; Knutzen starb nicht erst 1756 (S. 29), sondern 1751; Kants Erstlingsschrift erschien nicht 1746 (S. 29, 44), sondern erst 1749; er hat im Gegensatz zu Borowskis Behauptungen auf

S. 36: 1. wohl den Namen des Oberkurators der preußischen Universitäten gekannt, 2. nach Berlin korrespondiert, 3. seinem Gönner Zedlitz eines seiner Werke dediziert, wie die Dissertation von 1770 König Friedrich, und 4. die Stelle an der Schloßbibliothek nicht ohne sein Gesuch erhalten, auch 5. sie aus einem anderen Grunde als dem von Borowski angegebenen niedergelegt. S. 73 f. wird unter den Schriften von 1784 eine von Kant nicht verfaßte, mit dem Titel „Betrachtungen über das Fundament der Kräfte und die Methoden, welche die Vernunft anwenden kann, darüber zu urteilen" angeführt.[1])

Bietet im übrigen dieser Teil auch vereinzelte wertvolle Angaben, so sind für den Kanthistoriker doch das Interessanteste daran die Änderungen, die Kant selbst getroffen zu sehen wünschte; das Wertvollste freilich, die Angabe der Gründe dazu, verschob er auf gelegentliche mündliche Mitteilung, wozu es dann offenbar nicht gekommen ist; denn Borowski weiß gerade über diese Gründe keinen Bescheid zu geben. Ohne Bedeutung von den im ganzen elf Abänderungen Kants sind die kleinen Zusätze auf S. 30, 38, 40, 79, 101. Von den übrigen sechs haben drei mit Sicherheit in seiner Bescheidenheit ihren Ursprung: die Streichung der mehrfachen Besuche des Ministers von Herzberg bei ihm (S. 39); die Abschwächung, daß „ganz Europa" seine Schriften lese oder doch kennen könne (S. 42) in „Deutschland", und die Streichung mehrerer von ihm für zu unwichtig gehaltener Rezensionen bezw. Gedächtnisverse (S. 80). Die Änderung S. 95. betr. die ihm von den Studenten gewidmete goldene Medaille ist ebenfalls bedeutungslos; S. 45 f. ist die Wortfülle Borowskis über Kants Erstlingsschrift etwas abgekürzt, namentlich seine Erklärung ihres buchhändlerischen Mißerfolgs und die Kant schwerlich angenehme Erwähnung seiner pekuniären Unterstützung durch den „nahen Verwandten".

So bleibt nur eine Stelle (S. 31) von biographischer Wichtigkeit. Borowski hatte hier behauptet: 1. Kant habe als Student der theologischen Fakultät angehört, 2. einigemal in Landkirchen

[1]) A. Warda wies mich auf den Briefwechsel Hamanns mit F. H. Jacobi (Hamanns Leben und Schriften, hrsg. von Gildemeister) Bd. V. hin, wonach diese Schrift von dem Herrn E. L. von Elditten-Wikkerau herrührt, der darin ohne Kants Erlaubnis Stellen aus einem Briefe desselben an ihn abdruckte, worauf Kant seine damalige Stellung als Zensor (Dekan) benutzte, um diese Stellen zu kassieren (a. a. O. S. 74, 80). Vgl. Elditten an Kant 5. Aug. 1783 und Kant an Schulz 13. Sept. 1785.

gepredigt, 3. als er bei der Besetzung der untersten Lehrerstelle am Domgymnasium einem anderen nachgesetzt wurde, „allen Ansprüchen auf ein geistliches Amt entsagt", wozu dann 4. Schwäche seiner Brust als Mitursache angegeben wird, mit allerlei Bemerkungen, weshalb es gut sei, daß er nicht Prediger ward. Diese ganze Stelle hat Kant gestrichen; Borowski sagt: „ich weiß nicht warum, da der Inhalt doch wahr ist". Unseres Erachtens: Nr. 4, weil sie ihn peinlich berührte, Nr. 1, weil sie tatsächlich unrichtig ist, wie wir heute mit Bestimmtheit sagen können,[1]) während Nr. 2 und 3 noch heute zweifelhaft sind.[2])

Die zweite, erst 1804 hinzugefügte Hälfte des Buches (S. 105—205) erscheint uns wertvoller als die erste: vielleicht rührt dieser Eindruck daher, daß sich der Verfasser, von der Rücksicht auf den Lebenden gelöst, unbefangener ausspricht. Zwar finden sich auch hier vereinzelte Irrtümer, wie der auch bei anderen Biographen vorkommende, daß der Philosoph seine Vorlesungen erst 1797 eingestellt habe (S. 184 f.), statt, wie jetzt festgestellt ist (vgl. mein ‚Kants Leben' S. 163) im Juli 1796, oder der, daß Fichte aus Pommern (statt Warschau) nach Königsberg gekommen und in Danzig (statt Königsberg) seine ‚Kritik aller Offenbarung' geschrieben habe (S. 132). Aber im Ganzen erhalten wir doch hier eine recht lebendige und zutreffende Schilderung einer Reihe Kantischer Wesenszüge: seiner Grundsätzlichkeit überhaupt und ihrer Anwendung auf die Behandlung seines Körpers, seiner äußeren Lebensweise, Kleidung, Wohnungen, Ausflüge, seines Verhältnisses zu den Geschwistern, Freunden, Frauen, der Obrigkeit, seines Umganges. Ferner seiner strengen Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Wohltätigkeit, seiner finanziellen Grundsätze, seiner Selbständigkeit in der Forschung, seiner Lehrweise, namentlich (wovon wir sonst wenig wissen) in den ersten Jahren während Borowskis eigener Studentenzeit, der Vorbereitung seiner Schriften zum Druck und eine allerdings theologisch-salbungsvolle und nicht erschöpfende, aber doch ehrliche Darstellung von Kants Verhältnis zum Christen-

---

[1]) Vgl. B. Haagen in Altpreuß. Monatsschrift Bd. 48 S. 553—554; auch E. Arnoldts Ges. Schriften (hrsg. von Schöndörffer) Bd. III, S. 127—138 und zusammenfassend mein ‚Kants Leben' (Leipz. 1911) S. 16—19.

[2]) Von Kants Predigten in Dorfkirchen ist sonst nichts bekannt. Über die Bewerbungs-Angelegenheit s. A. Wardas aktenmässige Feststellungen „Altpreuß. Mon." Bd. 35, S. 578—614, wonach E. Arnoldts Annahmen a. a. O. S. 139—143 zu modifizieren sind.

tum; den Schluß bildet eine kurze Schilderung des Begräbnisses und der akademischen Trauerfeier.

Auch die acht hinzugefügten Beilagen gaben der grossen Mehrzahl der damaligen Leser Neues. Von Kant selbst beigesteuert waren: ein kurzer handschriftlicher Bericht über dessen „Zensurleiden“ 1792 (Beil. IV), der charakteristische Brief der Maria von Herbert vom August 1791 (VII), ein Brief des Göttinger Ästhetikers Bouterwek vom 17. September 1792 (VIII), und ein Bericht über die Verbreitung Kantischer Philosophie auf katholischen Universitäten, von Kant am 2. Oktober 1793 mit der Bitte um Beifügung zu der „biographischen Materialiensammlung“ übersandt (VI). Aus alten Königsberger Zeitungen ausgegraben: der kleine Artikel über den Sohn des sogenannten „Ziegenpropheten“, der 1764 in der Umgegend Königsbergs sein Wesen trieb (I) und die (anonyme) Rezension der Schrift des sogenannten „Zopf-Schulz“ von 1783 (V). Aus Borowskis eigenem Besitz: Kants Brief an Fräulein von Knobloch über Swedenborg „(II)[1]) und sein Beitrag: „Über Schwärmerei und die Mittel dagegen zu Borowskis ‚Cagliostro‘ (1. Aufl. 1790).

Zu guterletzt folgt unter der Uberschrift: „Nur noch ein, nicht unfreundliches Wort über einen anderen Biographen Kants“ (S. 265—276) eine trotzdem recht wortreiche Besprechung der unter IX (S. 39 ff.) von uns behandelten anonymen Kantbiographie aus dem Verlag von Weigel. Mit ihrer kritischen Verurteilung hat Borowski recht; charakteristisch für seine Art ist nur, dass er seinen „biographischen Kollegen“ zuerst einen „lieben, guten Mann“ nennt (S. 226), dem er für die Nachrichten über Kants Bruder „warmen Dank“ sage, und ihm dann doch „Eilfertigkeit“, „Treibhauszucht“, „Buchmacherspekulation“ und „Papierverschwendung“ (S. 271) vorwirft.

IV.

R. B. Jachmann.[2])

Reinhold Bernhard Jachmann, geboren 16. August 1767 zu

[1]) Von Borowski fälschlich auf den 10. August 1758 datiert, wahrscheinlich auf denselben Tag des Jahres 1763 zu datieren (Vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe der ‚Träume eines Geistersehers‘. Philos. Bibl. Bd. 46 b, S. V.)

[2]) Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund von Reinhold Bernhard Jachmann. Königsberg, bei Friedrich Nicolovius. 1804. XII u. 220 S. Klein-Oktav.

Königsberg, von einfacher Herkunft,[1]) besuchte das Altstädtische Gymnasium und wurde am 11. April 1783 an der Albertina immatrikuliert als stud. jur. Er wohnte nicht weniger als neun Jahre Kants „Unterrichte“ bei (S. 27), hatte „zu jeder Stunde des Tages Zutritt in sein Haus“, wo sich ihm der Philosoph „in seiner ganz natürlichen Gestalt zeigte“ und ihn „nicht bloss an seinen gelehrten, sondern auch an seinen häuslichen Angelegenheiten Teil nehmen liess (S. VI). U. a. ist auch Kants bescheidenes Hausgerät „bei der Abnahme und Übergabe an eine neue Köchin“ einige Male durch seine Hände gegangen (S. 181); Kants Schwester Barbara kennt ihn noch aus früherer Zeit (S. 194). Jachmann begrüsst ihn im Namen einer Anzahl Zuhörer am Morgen seines ersten Rektoratsantritts (1786) mit einer kurzen Ansprache und überreicht ihm zu seinem 66. Geburtstage (22. April 1789), mit Kiesewetter zusammen, einen poetischen Glückwunsch. Er wird „sehr häufig zu den Gesellschaften eingeladen, die Kant besuchte“ (S. VII), wo ihn dann dieser gern in seine Nähe zog (139 f.).[2]) ebenso wie seinen ihm gleich vertrauten älteren Bruder, den Mediziner Johann Benjamin Jachmann. Zu Gunsten beider von Haus aus armen Brüder trat er wiederholt bei dem Stadtpräsidenten Hippel für Stipendienerteilung ein, für Reinhold Benjamin z. B. am 2. September 1787,

[1]) Nach Hamann (Leben und Schriften ed. Gildemeister V 477) „Schuhmachers-Sohn“. Vgl. auch Czygan S. 114.

[2]) Es lag deshalb nahe, ihn als den „Amanuensis“ oder Famulus Jachmann anzusehen, der 1784 die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ seinem Meister für den Druck abschrieb (Hamann an Hartknoch 10. August 1784), und der auch noch am 21. Mai 1786 von Hamann als solcher Amanuensis Kants bezeichnet und öfters von diesem zu Botschaften an Hamann und andere Gelehrte benutzt wird. (Hamanns Leben und Schriften ed. Gildemeister V, 327 vgl. ebd. S. 329, 330, 339). Aber eben Hamann unterscheidet in seinem Briefe an Jacobi vom 9. April 1787 ausdrücklich die beiden Brüder Jachmann und bezeichnet den „ältesten“, also den Mediziner (Johann Benjamin) als „Kants Amanuensis und sein Vertrauter beinahe“ (eld. S. 477), während er den jüngeren an diesem Tage zum ersten Male gesehen habe! Auch erzählt er Jacobi am 9. April 1786 der Amanuensis Jachmann werde demnächst zu einem Cursus medicus nach Berlin gehen. Also wird die bisher auch von mir geteilte, wohl fast allgemeine Annahme, der Biograph Jachmann sei auch der Amanuensis gewesen, kaum mehr zu halten sein. Anderseits kann auch der Mediziner Jachmann ganz wohl diese Stellung bekleidet haben, da er von Kant selbst öfters als ein besonders begabter und fleißiger früherer Zuhörer gerühmt wird, auch in Edinburg Vorträge über Kantische Philosophie hielt (Briefw. I S. 11, II 19 ff. 89 ff. 201 ff). Die Spezialisierung der Wissenschaften war damals noch nicht so weit vorgeschritten wie heute.

6. Januar 1790, im Juni 1793. Schon im April 1787 hatte sich dieser, damals Referendar, unter Pörschke die Magisterwürde erworben (Hamann a. a. O. V, S. 477). Dann aber war er von dem Jus und der Philosophie zu einer dritten Fakultät, der theologischen, umgesattelt, denn im Sommer 1793 bewarb er sich um das Diakonat an der Altstädtischen Kirche seiner Vaterstadt, was ihm jedoch mißglückte.[1]) So verließ er denn zu seinem Bedauern die Nähe Kants und ging nach Marienburg, wohin er am 14. Februar 1794 als dritter Prediger berufen wurde und am 14. Mai sein Amt antrat, wozu dann noch — wie damals häufig — das Rektorat der dortigen Gelehrtenschule trat. Von dort aus teilte er am 4. Juni d. J. dem „teuersten Herrn Professor“ seine Absicht mit, das „vernünftigste, arbeitsamste und zur Wirtschaft geschickteste Frauenzimmer unter seinen Bekannten“[2]) als Gattin heimzuführen. Ein ander Mal (30. Mai 1795) legt er dem Meister sein Wirken in dessen Sinne bei seinen Amtsbrüdern und im Jugendunterrichte dar. Vergeblich hoffte er noch drei Jahre später auf eine Anstellung als Prediger an einer Königsberger Kirche, womit er dann gerne eine Privatdozentur für Philosophie oder Mathematik verbunden hätte (an Kant, 19. Okt. 97). Um 1796, 1800 und 1801 (Biogr. 146 bezw. Briefw. III 320) besuchte er seinen einstigen Lehrer bei vorübergehenden Aufenthalten in der Heimat. Im Jahre 1800 veröffentlichte er eine durch Kant selbst[3]) angeregte Schrift: „Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizism. Königsberg bey Fr. Nicolovius“, zu der Kant selber eine vom 14. Januar datierte Vorrede schrieb, in der er den Verfasser als seinen „ehemaligen fleißigen und aufgeweckten Zuhörer, jetzt sehr geschätzten Freund“ bezeichnete; er wolle damit „das Siegel der Freundschaft gegen den Verfasser zum immerwährenden Andenken diesem Buche beifügen“. 1801 übernahm Jachmann die Leitung des Conradinums,

[1]) Vgl. Hippel an Kant 13. Juni 1793, Jachmann an Kant 19. Okt. 1797. Höchstwahrscheinlich meint Jachmann in seiner Biographie S. 86—89 sich selbst mit dem „Manne“, der „schon in seinen ersten Jünglingsjahren sich Kants ausgezeichnete Liebe erwarb“, für dessen Probepredigt sich dieser interessierte, dem er ein Stipendium und die Leitung eines Erziehungsinstituts verschaffte. Von der Probepredigt ist auch in dem erwähnten Briefe vom 10. Oktober 1797 (Briefw. III 208) die Rede.

[2]) Also die Eigenschaften erfüllend, die Kant von einer guten Ehefrau vor allem forderte (Jachmanns Biographie S. 93—95, 172 f.).

[3]) Vgl. das Brieffragment Briefw. III 271.

eines Erziehungsinstituts zu Jenkau bei Danzig. Das letzte Wiedersehen mit Kant, von dem die Biographie (S. 190—196) einen erschütternden Bericht gibt, fand am 1. August 1803 statt. Beim Tode und Begräbnisse des verehrten Lehrers war er nicht gegenwärtig; auch die Vorrede zur Biographie ist von Jenkau aus datiert. Später wurde Jachmann Regierungs- und Schulrat in Gumbinnen, darauf in Danzig, dann Provinzialschul- und Geheimer Regierungsrat in Königsberg und in Thorn. Als solcher ist er hochbetagt am 28. September 1843 gestorben.

Bei dem Besuch um 1800 ist nun auch eine künftige Biographie Kants in Aussicht genommen worden. Nach der Vorrede Jachmanns (S. VIII) von 1804 hätte der Philosoph selbst ihn dazu aufgefordert und mit ihm verabredet, ihm Antwortmaterial auf seine diesbezüglichen Fragen zu liefern: während Jachmanns Brief an Kant vom 16. August 1800 mehr den Eindruck macht, als sei er (Jachmann) der anregende Teil gewesen, der von Kant das „Versprechen" dieser Mitteilungen erhalten hat, der die ganze Welt als für eine „authentische" Biographie des Weisen interessiert darstellt, und der seiner Zeit (d. h. erst nach Kants Tode) mit der grössten Diskretion davon Gebrauch zu machen verspricht. Noch sind die 56 Fragen, die der Biograph auf der einen Seite mehrerer gebrochener Bogen an Kant stellte, erhalten. (Briefw. III 321 f.). Und es ist in der Tat sehr bedauerlich, dass die „bald darauf erfolgte Geistesschwäche" letzteren „gänzlich ausser Stand setzte, sein oft erneuertes Versprechen zu erfüllen" (Jachmann a. a. O. S. VIII). Wie würden wir uns freuen, durch Beantwortung der ersten 21 Fragen über seine Kinder- und Schülerzeit authentischer unterrichtet zu sein! Oder seine Antwort auf Fragen nach seinem Studium der philosophischen Systeme oder dem „Mitmachen" kirchlicher Gebräuche, oder auch auf so zarte Fragen zu vernehmen wie Nr. 33: „Hat nicht ein Frauenzimmer das Glück gehabt, ausschliessliche Liebe und Achtung auf sich zu ziehen? oder Nr. 50: „Was hat zum ehelosen Stand bestimmt, und ist nie der Wille gewesen, sich zu verheirathen?" (Es ist freilich kaum anzunehmen, dass Kant auch bei voller Geistesfrische die beiden letzten Fragen beantwortet hätte).

Aber wenn auch keine „authentische", so hat Jachmann doch eine reichhaltige und lebendige Darstellung der Wesensart seines Meisters geliefert; wobei dessen Schriften mit Grund und Absicht (S. IX) nur gelegentlich (z. B. S. 125) gestreift werden. Die grössere

Anschaulichkeit ist vielleicht schon eine Folge der Briefform; der Adressat ist fingiert, während die Schrift den beiden, später in Preussens Erhebungszeit so verdient gewordenen Freiherrn von Schrötter, dem Minister und dem Kanzler, als „Freunden der Weltweisheit und des verstorbenen Weltweisen" zugeeignet ist. Auch ist der Inhalt viel übersichtlicher gegliedert als bei Borowski und Wasianski; oder gar den Anekdotensammlungen minderer Art, von denen wir zu reden hatten und noch zu reden haben werden. Nur die beiden ersten der achtzehn Briefe skizzieren kurz Kants Lebenslauf; die übrigen stellen, nach einer allgemeinen Charakteristik seines Geistes (3. Brief) und sittlichen Charakters (6 u. 7.), sein Wirken als Professor und Gelehrter, als Freund und Bruder, seine ästhetischen, religiösen und politischen Ansichten, seine körperliche Beschaffenheit und äussere Lebensordnung, seinen gesellschaftlichen Verkehr und seine „häuslichen Umstände" dar. Der 17. Brief enthält jene ergreifende Schilderung des letzten Besuches bei Kant; der Schlussbrief wird (was ich bisher noch nirgends hervorgehoben fand) fast ganz (S. 199-220) durch den Bericht eines „ärztlichen Freundes," der Kant bis zuletzt häufig besuchte und bei seinem Tode anwesend war (S. 178) — höchstwahrscheinlich Professor Dr. Elsner[1]) — über das körperliche Hinwelken des Greises bis zu seinem Tode ausgefüllt.

Auch in Jachmanns Darstellung finden sich eine Anzahl Irrtümer: Aus der Ehe von Kants Eltern entsprangen neun, nicht sechs Kinder; und von seinen Schwestern lebte 1804 nur noch eine (S. 5). Von seinen Hauslehrerstellen wird nur die eine auf Arnsdorf angegeben und die Hauslehrer-Zeit auf neun Jahre (statt etwa sieben) angesetzt (S. 11); desgleichen die Erstlingsschrift, wie bei Borowski, auf 1746 statt 1749 (S. 12)[2]); Kant zog sich nicht schon 1794 (S. 15) sondern erst im Sommer 1796 vom Lehramt „ganz in seine stille Einsamkeit zurück". Green starb nicht zwanzig (S. 77), sondern 1786, also 17 bis 18 Jahre vor Kant; auch ist die Freundschaft mit ihm nicht erst zur Zeit des englisch-

[1]) Denn dieser wird von Wasianski als „der" Arzt seines letzten Lebensjahres (S, 175 f. vgl. 187, 203-205, 214) bezeichnet, der denn auch unmittelbar nach dem Augenblick seines Todes ins Zimmer trat. Vgl. auch Hasse (s. u. VI) S. 47.

[2]) Allerdings heisst es bei Jachmann nur: „schrieb" 1746, was sich eher rechtfertigen lässt; der Irrtum rührt daher, dass das Titelblatt die Jahreszahl 1746 trägt.

nordamerikanischen Krieges (77 f.) entstanden. Lampe ist nicht wegen Altersschwäche (S. 182) entlassen worden.

Aber im allgemeinen sind doch die Schilderungen Jachmanns recht wertvoll; um so mehr, da sie den Philosophen gerade in der Zeit seiner höchsten philosophischen Reife und seines größten Ruhmes (1783—94) betreffen. Die Darstellung ist auch vielseitiger als die Borowskis oder gar Wasianskis (s. u.). Und wenn nicht von einem bedeutenden Geiste, so rührt sie doch von einem verständigen und warmherzigen Manne her, der freilich von seinem verehrten Lehrer fast nur Rühmenswertes zu berichten weiß und darin denn doch manchmal den Tatsachen, wenn auch gewiß unbewußt, Gewalt antut. So wenn er S. 40 behauptet, Kant habe „die ganze klassische Literatur der Griechen und Römer vollkommen inne gehabt," obgleich er (in dessen gedruckten Schriften doch kaum ein griechisch geschriebenes Wort vorkommt) die Griechen „nicht alle" „im Original studiert zu haben schien." Oder wenn er die auch von ihm nicht geleugnete Begeisterung seines Helden für die französische Revolution durchaus mit preußischem Patriotismus zusammenbringen will (S. 130—132).

V.

E. A. Chr. Wasianski.[1])

Ehregott Andreas Christophorus Wasianski, geboren am 3. Juli 1755 als Sohn des „Schulkollegen", d. h. Lehrers am Kneiphöfschen Gymnasium Andreas W., früh verwaist, besuchte eben diese Anstalt und wurde am 17. September 1772 als Studiosus der Theologie in das Album der Albertina eingetragen, studierte daneben aber auch eingehend Naturwissenschaften und Medizin. „In den Jahren 73 oder 74, genau weiß ich es nicht" (S. 16 der Biogr.) wurde er Kants Zuhörer, „späterhin" auch sein „Amanuensis, das heißt: ich schrieb einige Stunden wöchentlich für ihn und speiste für ihn im Convictorio, wo jeder Senator eine Portion hat, um sich einen Amanuensis dafür halten zu können" (eigenhändige Randbemerkung Wasianskis zu S. 16). Als solcher hatte er unentgeltlich Zutritt zu allen seinen Vorlesungen. Erst nach achtjährigem Studium — also ziemlich spät gleich Jachmann, Borowski und Kant selbst

[1]) Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und seines häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm, von E. A. C. Wasianski. Königsberg, bei Friedrich Nicolovius. 1804. 224 Seiten Klein-Oktav.

verließ er die Universität, um 1780 „Kantor“, 1786 „Diakon“, 1808 Pfarrer an der Tragheimer Kirche seiner Vaterstadt zu werden, hatte jedoch seit 1780 anscheinend keinen Verkehr mehr mit Kant. Erst 1790 traf er bei der Hochzeit des Professors Pörschke den Philosophen wieder, der nun in freundlichster Weise die Bekanntschaft mit ihm erneuerte, ihn in seinem Wagen mit sich auf den Heimweg nahm und von da an öfters zum Mittagsmahle einlud (S. 16 f.). Wasianski hatte reiche sprachliche Kenntnisse, machte gute lateinische und deutsche Verse — wie er denn noch zu der Feier von Kants 100. Geburtstag am 22. April 1824 in der Königsberger Kantgesellschaft ein längeres lateinisches Gedicht in gewandten Distichen zum Preise des Philosophen verfaßte —, hatte aber daneben auch ein bedeutendes mechanisches Talent, das durch ausgebreitete physikalische und chemische Kenntnisse unterstützt wurde. So verstand er mathematische und optische Instrumente zu verfertigen, ja im Jahre 1795 baute er einen sogenannten Bogenflügel, d. h. ein musikalisches Instrument, durch dessen Streichen der Eindruck einer vollen Orchestermusik hervorgebracht wurde, die Kant und Hippel sich am 16. September d. J. anhörten (S. 152, vgl. auch Kants Briefchen an Wasianski vom 15. September 1795). Ein offenherziger und hilfreicher Mann, hat er noch das 50 jährige Jubiläum als Pfarrer seiner Gemeinde feiern können und ist in hohen Jahren am 17. April 1831 gestorben. Noch hängt sein Bild in der Tragheimer Kirche.

Das eigentliche entscheidende Ereignis für seine Beziehungen zu Kant vollzog sich im Jahre 1801. In zunehmendem Maße hatte sich der greise Philosoph zwar schon in den unmittelbar vorhergehenden Jahren des praktischen Rates und der steten Hilfbereitschaft seines in der Nähe wohnenden Wasianski bedient; vom November 1801 ab aber übertrug er ihm die Verwaltung aller seiner Angelegenheiten, insbesondere auch seines Vermögens; Wasianski fand sich seitdem fast täglich auf eine halbe oder ganze Stunde, nach Bedarf auch noch länger, in Kants Wohnung ein, um nach seinen Wünschen zu fragen und nach dem Rechten zu sehen. Was er dem greisen Weltweisen in den Jahren seiner Schwäche geleistet und wie zart dieser es ihm gedankt, mag man aus Wasianskis eigener Darstellung entnehmen. Wir wollen hier nur die noch wenig bekannten Worte eines urteilsfähigen Dritten, des von uns unter X. behandelten Geh. Reg. Rats Chr. Fr. Reusch, anführen, der ihn als einen Mann schildert, „der bereit war, aus

persönlicher Verehrung, ohne alle Ostentation, vielmehr mit völliger Resignation dem Greise alle Opfer an Zeit und Anstrengung zu bringen. Soviel er deshalb durch schiefe Beurteilung mancher leiden müssen, so muß doch jeder billig Denkende ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er seine schwierige Aufgabe glücklich gelöset und dem alterschwachen Mann alle mögliche Erleichterung gewährt hat".[1])

Uns geht hier nur seine biographische Darstellung an. Und deren Wert besteht nun gerade darin, daß er sich auf einen ganz bestimmten, eng begrenzten Lebensabschnitt Kants, dessen letzte Lebensjahre (seit etwa 1799) beschränkt und von diesen einen desto anschaulicheren Bericht gibt. Seine Schrift ist keinem „Vorsatz früherer Zeiten" entsprungen, sondern will, falschen Gerüchten der jüngsten Zeit entgegentretend, auf den wiederholten Wunsch einiger Freunde „etwas ganz Zuverlässiges von einem täglichen Augenzeugen" (S. 8) bieten. Er will dabei den berühmten Mann „ohne alle Schminke und entkleidet von allem Prunk, gleichsam nur in seinem Negligee," „den Menschen in seinen Menschlichkeiten" darstellen (10), auch seine Schwächen nicht verhehlen (11f.), dasjenige, und wären es auch Kleinigkeiten bringen, „was andere bei größerer Einsicht, Geschicklichkeit und Kenntnis doch nicht so genau wissen können" (12). Er will dabei sorgfältig darüber wachen „daß auch wider meinen Willen sich nicht etwas Unwahres einschleiche" (13), nichts verschönern oder übertreiben, sondern nur wahr sein (14). Diesen Eindruck macht denn auch das Ganze, und auch Chr. Reusch, einer derer, die den alten Philosophen persönlich noch gekannt, bestätigt es. „Alles . . . ist, soweit die Gegenstände zu meiner Kenntnis gekommen und was ich zum Teil selbst erfahren, aufrichtig und wahr".[2])

Wasianskis Darstellung erscheint auf den ersten Blick sehr unübersichtlich, weil sie ohne jede sichtbare Einteilung oder Gliederung fortgeht. Sieht man indes näher zu, so ergibt sich doch ein ungezwungener innerer Zusammenhang. Eins schließt sich wie von selbst an das andere an: an den Bericht von der Erneuerung der persönlichen Beziehungen (S. 16—18) die Schilderung von Kants

---

[1]) „Kant und seine Tischgenossen" aus dem Nachlaß von Chr. Fr. Reusch S. 13. Königsberg (s. u. X.). Die „schiefe Beurteilung" könnte unserem Eindruck nach auf den Vorwurf versteckten Eigennutzes gehen, insofern Wasianski nachher durch Kants Testament vor andern bevorzugt wurde.

[2]) a. a. O. S. 13

Tischgesellschaften (18 ff.), seines sonstigen Tageslaufs (28 ff., 38 ff.) seiner medizinischen Ansichten (41 ff.); dann der Beginn seiner Altersschwächen: Vergesslichkeit (45 ff.), allerlei Idiosynkrasien (49 ff.), Änderungen seiner Lebensweise (53 ff.), Unfälle (55 ff.), die ihn zur Engagierung Wasianskis führen (58 ff.), dem er schließlich alle seine häuslichen Angelegenheiten überläßt (78 ff.). Es folgt die Schilderung seiner Folgsamkeit (69 ff.), Bescheidenheit (75 ff.), Dankbarkeit (86 f.) gegen Wasianski, seines Testaments (98 ff.) und — sehr ausführlich — die Entlassung des alten Lampe und Anstellung des neuen Dieners (102—123); dann die ergreifende Darstellung der von Jahr zu Jahr abnehmenden Kräfte (123 ff.) bis zu den letzten Lebenstagen (207 ff.), dem Augenblick des Todes (217 f.), der Aufbahrung (219 ff.) und dem Begräbnis (222—224).

Dazwischen werden freilich — und daher wird der Eindruck der Unübersichtlichkeit verstärkt — an passender Stelle allerlei kleinere Episoden eingeflochten: so etwa, gelegentlich seiner Dankbarkeit gegen Wasianski, die Schilderung der gleichen Dankbarkeit gegen den Wohltäter seiner Jugend Dr. F. A. Schultz (88 f.) und gegen seine Mutter (90—95), oder in die Darstellung seiner letzten Jahre so verschiedene Einzelheiten wie der kurze Bericht über seine Bücherei (133 f.), sein Urteil über das Biertrinken (140 f.), Verhalten zur Musik (152 f.), seine mechanische Ungeschicklichkeit (162 ff.), Fremdenbesuche (169 f.) u. a. Dabei werden oft Kleinigkeiten wie der Bedientenwechsel (s. o.), das Trinken einer Tasse Kaffee (65—68), Einzelheiten der Vermögensverwaltung (78—86), die Strumpfhalter des Philosophen (37 f.) sehr ausführlich beschrieben. Auf eine philosophische Würdigung seines Helden leistet er von vornherein Verzicht (4 f.); so enthält er sich denn auch jedes eigenen Urteils über dessen Nachlaßwerk (195).

Unrichtigkeiten oder Irrtümer finden sich kaum, eben wegen der Beschränkung der Schilderungen auf das Selbsterlebte oder von Kant unmittelbar Gehörte. Nur S. 93 hat sich das Versehen eingeschlichen, daß die Spaziergänge mit seiner Mutter († 1737) auch während seiner akademischen Zeit noch fortgedauert hätten, und S. 155, daß seine Schwester Barbara „nur 6 Jahre jünger" als er gewesen sei (in Wirklichkeit $7^1/_2$); auch widerspricht die Behauptung S. 32, Kant sei stets sogleich eingeschlafen, ausdrücklichen Äußerungen desselben gegenüber Abegg (s. dessen noch ungedrucktes Tagebuch).

Das außerordentliche, fast zu weit getriebene Zartgefühl des

Verfassers (das er mit Kant gemein hatte) spricht sich u. a. in dem absichtlichen Verschweigen von Namen noch lebender Personen oder sonstigen geringfügigen Einzelheiten aus. Um so erwünschter war für den Kantkenner und -liebhaber die genaue Veröffentlichung dieser „Anmerkungen, die nicht fürs Publikum gehören" aus Wasianskis Handexemplar[1]) durch P. Czygan in den „Sitzungsberichten der Altertumsgesellschaft Prussia" 1891/92, 17. Heft (Königsb. 1892 S. 109—140).

Da der genaue, mit zahlreichen Erläuterungen versehene Bericht des Königsberger Gelehrten — er stellt den erweiterten Abdruck einer Kant-Geburtstagsrede vom 22. April 1892 dar — wohl nur wenigen Lesern meiner Arbeit bekannt sein dürfte, sei das Neue und Interessantere daraus im folgenden in knapper Form hervorgehoben.

Czygan selber übergeht die von Wasianski vorgenommene Verbesserung der Druckfehler und des Stils, den ein unberufener Revisor des Textes während des Drucks ohne Wissen und Willen des Verfassers eigenmächtig verschlechtert hatte. Wir schweigen ferner von der vollständigen Ausschreibung aller im Druck abgekürzten Personennamen. Von sonstigem Allerlei sei folgendes erwähnt: Zu S. 18: Die Gasthäuser, an deren table d'hôte der Philosoph teilnahm, ehe er seinen eigenen Mittagstisch begründete, hießen Gerlach und Zornicht. — S. 19: Das übliche Gespräch über das Wetter bei Kant bezog sich auf den Stand des Barometers, Thermometers und der Mondphasen bezw. der Erdnähe und -ferne des Mondes, woraus der Philosoph allzuviel Witterungsschlüsse zu ziehen neigte; S. 36: Kant hielt an der Fahrenheitschen Skala fest und hielt die Einführung neuer Skalen „für eine gelehrte Narrheit". — S. 20: Von der Tischunterhaltung pflegte er zu sagen, „man müsse vom Kalbsbraten anfangen und vom Kometen den Diskurs, ohne Unterbrechung des Zusammenhanges, endigen können". — Zu S. 194 wird die eigentümliche Tatsache berichtet, daß der Philosoph in einer, übrigens sehr harmlosen, Anekdote auch die jüdische Mundart geschickt wiederzugeben vermochte. — Zu S. 33: Heftige Gewitter oder Feuerlärm waren nicht im Stand, seinen guten Schlaf zu stören. — S. 32: Bezüglich seiner Gesund-

[1]) Das mit Papier durchschossene Exemplar des Verfassers mit Anmerkungen, die „nicht fürs Publikum gehören" — so hat Wasianski selbst vorn auf dem Titelblatt vermerkt — war erst kurz vorher von dem Kustos der Prussia-Bibliothek Herrn Hollack unter deren Schätzen aufgefunden worden.

heit meinte er, er „habe noch keinen faulen Flecken wie ein gefallener Apfel“; nur von einem Fieberanfall zur Zeit seiner „frühesten akademischen Jahre“ während eines Spaziergangs habe er zu erzählen gewusst, wozu dann Wasianski noch von einer Kopfkontusion durch einen harten Stoß gegen die Haustüre ausführlich berichtet (S. 173). — S. 164 f: Nicht einen „Elektrometer“, sondern einen „Elaterometer“ d. h. Elastizitätsmesser hatte Kant einst (1794) konstruiert. — S. 57: Kant trug (in seinem Alter) zwei Schlafröcke; er wusch sich täglich zweimal und reinigte sich den Mund 5 Uhr früh und 11 Uhr vormittags. — S. 60 f. wird erzählt, welche Obliegenheiten die einzelnen Freunde zu seiner Unterstützung in der Hauswirtschaft (Versorgen mit Tabak, Wein, verschiedenen Lieblingsgerichten u. a.) während seiner letzten Jahre übernommen hatten. — S. 149 f. wird als das Rittergut, das Kant in jüngeren Jahren öfters besuchte, das Gut Wohnsdorf des Ministers von Schroetter bezeichnet. — Endlich zu S. 213, daß die Verfinsterung seines Sterbelagers durch eine „fast totale“ Sonnenfinsternis bewirkt wurde (die übrigens nach A. Wardas Feststellung schon auf den 11. Februar, den Tag vor Kants Tode, fiel).

Wichtiger noch als diese mannigfachen Äußerlichkeiten sind einige Charakterzüge des Philosophen, die in den Zusätzen Wasianskis berührt werden: Er kannte keine „von Launen abhängige Ungleichheit in seinem Betragen“ (S. 60). — Seine Tage verflossen wohl in strenger Ordnung, „doch ohne Pedanterie“ (S. 41), indem er „seine Zeit stets richtig einteilte und abmaß und in seinen Arbeiten nicht gestört sein wollte“ (S. 57). S. 74 wird seine Bescheidenheit (vgl. auch S. 59) und Dankbarkeit noch besonders hervorgehoben; S. 96 die sonst unbekannte Tatsache berichtet, daß er den Medizinalrat Hagen ohne dessen Wissen bei Zedlitz zu einer Professur empfahl, endlich S. 181 die Kants Unabhängigkeitssinn beleuchtende Eigentümlichkeit erwähnt, daß er „Geschenke höchst ungern annahm, und wenn er es nicht vermeiden konnte, so schenkte er sie entweder gleich auf der Stelle oder doch gewiß bald hernach wieder weg.“

* * *

Blicken wir noch einmal auf die drei soeben besprochenen wichtigsten und genauesten unter den alten Kantbiographien zurück, so erscheint uns schon das geringschätzige Urteil Schmids, noch

mehr aber das verächtliche des selber vielfach oberflächlichen und ungenauen Schubert ungerecht. Gewiß, keine von ihnen wird dem Philosophen gerecht, aber das beanspruchen ihre Verfasser auch nicht, dagegen haben sie, ein jeder von seinem besonderen Standpunkte, wertvolle Züge zu dem Gesamtbilde des Menschen geliefert. Borowski unserem Gefühl nach am wenigsten, Jachmann die wertvollsten, zumal er Kant auf der Höhe seiner Wirksamkeit schildert, während Wasianski, unter den frischesten und unmittelbarsten Eindrücken stehend, vielleicht das anschaulichste Bild, freilich nur von dem Greise, entwirft. Daß sie uns heute Lebenden nicht genug bieten, liegt wohl daran, daß sie den großen Mann aus allzugroßer Nähe sahen. Es scheint ein gewisser, zeitlicher wie räumlicher, Abstand dazu zu gehören, um eine bedeutende Darstellung eines großen Menschenlebens zu geben. Auch Lessing, Schiller, Goethe haben zu ihren Lebzeiten oder bald nach ihrem Hinscheiden keinen ihrer würdigen, vollwertigen Darsteller gefunden.

VI.

Hasse.[1])

Der Thüringer Johann Gottfried Hasse, im gleichen Jahre wie Schiller zu Weimar geboren, mit 23 Jahren Magister in Jena, war schon als 27jähriger, also 1786 ordentlicher Professor der morgenländischen Sprachen und des (damals in der Regel damit verbundenen) Griechischen in Königsberg geworden, zwei Jahre darauf überdies noch Professor der Theologie, 1789 Konsistorialrat und später Dr. theologiae, als der er sich nach Berichten von Zeitgenossen sehr fühlte. Weniger stark als Charakter, hatte er sich vor Wöllners Religionsedikt eifrig in „neologischem“ Sinne geäußert, während er danach schnell zu Kreuze kroch. Er starb bereits am 12. April 1806.

Mit Kant hatte er, schon als „Ausländer“ und wohl auch als Anhänger Herders, in den ersten anderthalb Jahrzehnten ihrer Kollegenschaft wenig verkehrt: „ich schätzte damals seine Schriften mehr als seine Reden “ (S. 2). Erst in den letzten drei Lebens-

---

[1]) Merkwürdige Äußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen, Joh. Gottfr. Hasse. Zu haben beim Verfasser, Königsberg 1804, gedruckt bei Gottlieb Lebrecht Hering. 50 Seiten Klein-Oktav.

jahren des Philosophen, also seit 1801, war er wöchentlich ein- oder zweimal sein Tischgast (S. 2 f.); wie denn zu seinen Gunsten Kant auch im November 1801 auf seine Senatsstelle verzichtete.[1]) Aber gerade Hasse scheint am meisten darauf aus gewesen zu sein, anderen in der Schilderung des Entschlafenen zuvorzukommen. Noch ehe Wasianski seine Erinnerungen niederschrieb (vgl. Hasse S. 49 Anm.), war er bei der Hand und suchte seinem im eigenen Verlag erschienenen Schriftchen den erstrebten Erfolg von vornherein durch Subskription bei seinen Zuhörern zu sichern: unter den auf den ersten Seiten verzeichneten 140 „Herren Subskribenten und Pränumeranten" sind die große Mehrzahl (114) Studenten.

Die Einleitung der „Äußerungen", mit denen er — „beileibe keinem Biographen „in den Weg treten", sondern nur seinem „dankerfüllten Herzen Luft machen" will, ist sehr phrasenhaft, jedoch begibt er sich wenigstens bald in medias res. Indes beziehen sich die „Merkwürdigen Äußerungen" eben doch nur auf die letzten Jahre des Greises, über die uns Wasianski viel zuverlässiger unterrichtet. Am ausführlichsten wird das, was den sprachenkundigen Verfasser am meisten interessierte, behandelt: Kants, übrigens keineswegs immer glückliche, etymologische Liebhabereien. Auch finden sich manche Irrtümer oder Unwahrscheinlichkeiten, und zwar in Dingen, die ein langjähriger Amtsgenosse besser hätte wissen können. So gleich S. 3, wenn behauptet wird, Kant habe seit 1793 keine Vorlesungen mehr gehalten (statt 1796) oder S. 38: Lampe sei 1803 (statt 1802) „abgeschafft" worden. Die von Wasianski mit Bestimmtheit auf den 8. November 1803 datierte schwere „Unverdaulichkeit", die zum ersten Mal in Kants Leben das Herbeiholen eines Arztes bewirkt haben soll, wird von Hasse S. 47 ungenau in „den Dezember" d. J. verlegt. Recht unwahrscheinlich ist die mit den Tatsachen im offenen Widerspruch stehende angebliche Äußerung Kants, er habe sich „sonst" Emanuel geschrieben und sei erst von Hasse über die Richtigkeit der Namensform ‚Immanuel' belehrt worden (S. 15 f.). Ebenso unglaubhaft die Behauptung, Reinmarus [?] sei ihm „von Philosophen über alle gegangen", und Dichter hätten nicht zu seinen Lieblingen gehört „ausgenommen Haller, dessen Gedichte er fast auswendig wußte, Wieland, Goethe, Schiller usw." (S. 29): eine Behauptung,

[1]) Wenigstens nach einer Notiz im Nachlaßwerk (9. Bogen des I. Convoluts), die freilich wieder durchstrichen ist.

die bezüglich der beiden letzten durch kein anderes Zeugnis gestützt wird[1]) und deshalb, wie sehr uns auch ihre Richtigkeit erfreuen würde, wenig für sich hat.

Immerhin bietet auch Hasses flüchtig, aber gewandt hingeworfenes Schriftchen manches Lesenswerte. Sehr hübsch und lebendig ist z. B. die Schilderung eines Empfangs bei Kant (Aufstieg zu seiner Wohnung, diese selbst, das Zutischgehen usw.) S. 4—7. Von sachlichem Interesse die Nachricht über das Nachlaßwerk (19 f.), sowie der Bericht über mehrere religiöse Äußerungen unseres Weisen (24—27), während bei den etymologischen (8—19, 21—23) der Verfasser allzugern sein eigenes Licht leuchten läßt. Unterhaltend und den meisten Lesern gewiß zuerst auffällig sind einige derbe Schnurren aus dem Munde des tiefen Denkers (32—35). Die Einzelheiten aus seinen letzten Lebensjahren (37—49) bieten neben Wasianskis Bericht zwar nichts von Wichtigkeit, jedoch immerhin einzelnes Neue.

Wenn auch dem Verfasser die Kritik in dem Hamburger ‚Freimütigen' (1804, Nr. 139) und der ‚Zeitung für die elegante Welt' (21. Juli 1804, Nr. 87) übel mitspielte,[2]) so scheint doch die kleine Schrift, eben als erste, in Königsberg rasche Verbreitung gefunden zu haben. Denn schon nach wenigen Wochen (Vorwort des „zweiten Abdrucks" S. 2) war sie vergriffen und erschien ein „zweyter Abdruck" unter dem veränderten Titel: „Letzte Äußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen Joh. Gottfr. Hasse", diesmal im Verlag von Friedrich Nikolovius, (52 Seiten Klein-Oktav, gedruckt wieder bei G. L. Hering). Diese zweite Auflage, auf die ich erst vor kurzem durch meinen Freund Arthur Warda aufmerksam gemacht worden bin, enthält an verschiedenen Stellen teilweise interessante kleine Zusätze: so bei der Beschreibung der Wohnung S. 7 f., (Erwähnung eines Spiegels, grünseidener Fenstervorhänge, Entgegenkommen Kants bis an die Tür), Zitierung bestimmter von Kant gelesener Reisebeschreibungen (darunter A. von Humboldts!), etwas von dem steten Herabfallen seines Haarbeutels über seine Schulter, am Schluß eine Kritik der lateinischen Inschrift von Kants Sarg; vor allem aber eine sehr interessante

---

[1]) Vgl. auch K. Vorländer, Kant, Schiller, Goethe (1907) S. 261—267. Meine große Kantbiographie wird Ergänzungen dazu bringen.

[2]) Reicke, Kantiana S. VI.

Anmerkung über Kants Beurteilung des Katholizismus, Calvinismus und der theologischen Gottheit-Christi-Literatur.[1])

Eingestandenermaßen durch Hasses „vor kurzem“ erschienene „Merkwürdige Äußerungen“ (also die erste Auflage, nicht die Letzten Äußerungen) veranlaßt, ist der nun folgende biographische Beitrag.

VII.

Metzger.

Er nennt sich:

„Außerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste“. Ohne Druckort und Verleger 1804. 48 Seiten Klein-Oktav.

Sein Verfasser, der heute leider nicht mehr feststellbaren Überlieferung nach der Königsberger Professor der Medizin Johann Daniel Metzger, war 1739 zu Straßburg geboren, 1767 Dr. med. ebendaselbst, im Jahre 1777 als Anatom an die Albertina berufen, 1779 auch Lehrer der Entbindungskunst geworden und hatte 1787 von Friedrich Wilhelm II. den Titel eines königlichen Leibarztes erhalten. Er schrieb eine Physiologie und viele andere medizinische Schriften und stand anfangs, wie es scheint, zu Kant in guten Beziehungen. Sein 1782 bei Hartung in Königsberg erschienener ‚Beytrag zur Geschichte der Frühlingsepidemie im Jahre 1782‘ machte auf eine in der Beilage zum 31. Stück der ‚Königsbergschen gelehrten und politischen Zeitungen‘ vom 18. April 1782 veröffentlichte ‚Nachricht an Ärzte‘ aufmerksam, die von Kant herrührte und auch mit seinem Namen unterzeichnet war.[2]) Metzger dankte ferner in seiner Schrift (S. 6) seinem „Freund und Kollegen Herrn Professor Kant“, für Nachrichten, die ihm dieser über die genannte Epidemie (unsere ‚Influenza‘), aus Rußland verschafft habe. Eine solche schickte Kant auch in einem erst 1907 von Ebstein

[1]) S. 29 f. Gestrichen dagegen ist die derbste unter den von Kant erzählten Schnurren (S. 35 Anm.).

[2]) Zuerst wieder durch R. Reicke (1860) der Vergessenheit entrissen, jetzt auch in der Akad. Ausg. VIII 5ff. abgedruckt (vgl. die Anmerkungen ebd. S. 464f.). Die weiteren Mitteilungen des Textes über diese Sache entnehmen wir dem Aufsatz E. Ebsteins ‚Ein vergessenes Dokument I. Kants zur Geschichte der Influenza‘ in der ‚Deutschen Medizin. Wochenschrift‘ 1907, Nr. 47 S. 1957 ff.

(s. u.) wieder ausgegrabenen Briefe vom 31. Dezember 1782 „Herrn Hofrat“ Metzger zu.

Später scheint jedoch das Verhältnis beider Männer sich getrübt zu haben. Dr. Hallervorden (Königsberg), der 1902 in der Königsberger Kantgesellschaft einen leider nicht gedruckten Vortrag über ‚Kants Verhältnis zu seinem Feinde Prof. Metzger‘ hielt, schiebt die ganze Schuld auf den letzteren: „Metzger war ein regsamer und in der medizinischen Wissenschaft und Praxis nach vielen Seiten hin verdienstvoller Mann, aber ein reizbares Temperament, ein Streber, ein gleißnerischer Charakter. Wie an alle Größen, die ihm irgend zugänglich waren, suchte er sich auch an Kant heranzuschmeißen, Kant aber lehnte ihn vorsichtig und bestimmt ab und erfreute sich dafür Zeit seines Lebens erbitterter, teils offener, teils versteckter Angriffe von Metzger“.[1]) Da Hallervorden inzwischen seit mehreren Jahren gestorben ist, war es uns nicht möglich, dieses Urteil auf seine Unterlagen nachzuprüfen. Metzger hat Kant nicht lange überlebt; er starb bereits am 16. September 1805.

Die ‚Äußerungen über Kant‘, die uns hier allein interessieren, sind jedenfalls ein versteckter und ziemlich hämischer Angriff auf das Andenken des toten Philosophen. Versteckt, denn der Verfasser sucht sich nicht bloß durch Weglassen von Druckort und Verleger zu verbergen, sondern bezeichnet sich auch (S. 21), im Widerspruch mit der Wahrheit, als „Laien“ in der Medizin. Hervorgerufen ist die Schrift, wie gleich die erste Seite gesteht, durch Hasses „Merkwürdige Äußerungen“, zu denen der Verfasser offenbar ein „unparteiisches“ Gegenstück liefern will. Er habe auch den Charakter des Philosophen häufig kennen zu lernen Gelegenheit gehabt, auch noch in seinen letzten Lebensjahren ihn zwar nicht als Gast, wohl aber als besuchenden (soll wohl heißen: besuchender) Freund bisweilen gesehen und gesprochen. Er will ihn als Privatmann und Menschen schildern, „sollten wir auch in einigen Zügen eine Schwäche erblicken, die wir an dem großen Manne sonst nicht vermuteten“ (S. 5). Nun ist der große Denker sicher nicht ohne Schwächen gewesen, und wenn es auch nicht gerade von feinem Gefühl zeugt, solche unmittelbar nach seinem Tode in einer besonderen Schrift hervorzuheben, so kann doch ein Kant

[1]) Deutsche Medizinische Wochenschrift 1907 Nr. 52, S. 2189.

eine solche Schilderung, erst recht wenn sie gerecht ist, vertragen. Aber ist sie gerecht?

Es klingt jedenfalls sonderbar, wenn gleich zur Einleitung gesagt wird, Kants Charakter sei — „weder gut noch bös“ gewesen (S. 7), und dann im Verlauf der Schilderung, unter dem Schein der Unparteilichkeit, doch die unangenehmeren Züge in den Vordergrund gestellt werden. Wir geben im folgenden eine kleine Blütenlese, wobei wir unserem Philosophen gegen den, meist versteckt erhobenen und mit halber Anerkennung verbrämten, Tadel wohl kaum zu rechtfertigen nötig haben:

Daß Kant einmal im Beisein des Verfassers, im Gegensatz zu allen übrigen Anwesenden, „einen kleinen Beitrag für einen abgebrannten Gelehrten“ verweigerte, wird S. 7 f. für ein Zeichen von Hartherzigkeit oder Launenhaftigkeit (statt Grundsätzlichkeit) erklärt. Seine Unterstützung Armer wird bezweifelt; daß er nur wenigen seiner Zuhörer das Honorar erließ, sauersüß anerkannt (8 f.). Nach Metzger war unser Denker überhaupt „in einem nicht geringen Grade“ — Egoist,[1]) was er freilich „durch seine Lage, durch seine Lebensart, durch seine Verbindungen“ werden mußte (9), u. a. auch durch seine Ehelosigkeit. Denn er war „zum Physischen der Ehe“ wenig tauglich und überhaupt Mysogyn [sic!] (vgl. 34 f.). Dank der ihm — trotz seines Egoismus merkwürdigerweise — von allen Ständen dargebrachten Verehrung (12) konnte er keinen Widerspruch vertragen und nannte einmal — man denke sich! — einen ihm gegnerisch gesinnten „geschätzten Schriftsteller“ vor anderen einen „Windbeutel“ (13)! Zu den „Eigenheiten“, die man „an anderen als Untugenden tadeln“ würde (14), rechnet der Verfasser „die Freimütigkeit und Unerschrockenheit, mit welcher Kant seine der französischen Revolution viele Jahre hindurch . . . günstigen Grundsätze gegen jedermann, auch gegen Männer von den höchsten Würden im Staat verfocht“ (15). Man habe dem „sonst so sehr geschätzten Mann“ diese nach Metzger offenbar sehr verabscheuenswerte „Jakobiner“-Gesinnung „zu gute gehalten“ (16). Seine harte

[1]) Auch bei Metzger durch den Druck hervorgehoben (S. 9); vgl. auch S. 29. — Das ist gegenüber dem Verfasser der Kritik der praktischen Vernunft ziemlich stark. Freilich immer noch nicht so stark, als wenn ihn eine anonyme Schilderung in einer heute längst vergessenen Zeitschrift ‚Denkmähler‘ herausg. von J. F. Krüger (Quedlinburg u. Leipzig 1821) für einen „Lust- und Genußmenschen, einen Epikureer, einen Aristipper“ (a. a. O. I. 528) ausgibt.

Behandlung, ja „Mißhandlung“ seines Dieners (16 f.), die „Ableugnung“ seiner Schwester (17) tritt in ungünstige Beleuchtung.

Ähnlich, wie in seiner allgemeinen Charakteristik, sucht der „billige Verehrer von Kants Verdiensten“ auch in der Schilderung von dem Verhältnis des Philosophen zu den übrigen Fakultäten (S. 21—32) allerlei heraus, was diese verletzen muß. Er spricht von seiner ‚Mißachtung‘ der Theologie, dieser „wichtigsten“ Wissenschaft; doch wolle er Kants religiösen ‚Indifferentismus‘ „weder rechtfertigen noch verdammen“, sondern das Urteil dem überlassen, „der Herz und Nieren prüft“ (23—25). Die Rechtsgelehrsamkeit sei ihm zu trocken gewesen (25). Unter den Medizinern habe Kant seine größten Verehrer gehabt. Er habe sich deren angenehmste Seite, die Diätetik, zur Behandlung herausgesucht (27), übrigens seine Freunde „bis zum Überdruß“ damit unterhalten (28). In der Anatomie müsse er, da er anatomische Demonstrationen nie gesehen, „mit einem fremden Kalbe gepflügt haben“ (31). Auch in der Naturgeschichte habe Kant nicht „geglänzt“ (42), seine Rassentheorie sei sehr unzulänglich, seine physische Geographie recht mangelhaft (43); sein ewiger Friede ein „patriotischer“ — heute würde man wohl eher sagen: ein unpatriotischer — „Traum“ (ebd.).

Die letzten paar Seiten (45—48) suchen dann die Hervorhebung aller dieser „Schwächen“ durch ein ganz allgemein gehaltenes Lob seiner Geistesgröße und seiner Treue gegen die heimische Universität scheinbar wieder gut zu machen. Von positiven Tatsachen, die wir nicht entweder aus Kants eigenen Schriften oder durch zuverlässige biographische Nachrichten besser wüßten, wird außer jener seine Stellung zur großen Revolution beleuchtenden Verdächtigung, die im Grunde eine Ehrung für seine mannhafte Gesinnung ist, kaum etwas geboten.

VIII.

Rink.

Noch ein dritter Kollege Kants, freilich zur Zeit von Kants Tod nicht mehr in Königsberg befindlich, steuerte einen Beitrag zur Biographie seines früheren Lehrers bei. Wir meinen die

Ansichten aus Immanuel Kant's Leben. Von D. Friedrich

Theodor Rink Königsberg, bei Göbbels und Unzer. 1805. 150 Seiten Klein-Oktav.

F. Th. Rink war am 8. April 1770 zu Schlawe in Pommern geboren,[1]) wurde am 1. April 1786 als Studiosus Theologiä in das Album der Albertina eingetragen und war von da bis 1789 Zuhörer Kants, erwarb sich in letzterem Jahre die Magisterwürde und ging dann auf Reisen nach „Deutschland", d. h. ins Reich, und nach Holland zu Ruhnken. 1792 zurückgekehrt, wurde er im Herbst d. J. Privatdozent der Theologie, der orientalischen Sprachen und des Griechischen,[2]) und war als solcher nach seiner eigenen Aussage (S. 120) Tischgenosse seines einstigen Lehrers und jetzigen Kollegen, ebenso wieder nach seiner „Wiederkehr aus Kurland" in den Jahren 1795—1801. Inzwischen war er 1794 außerordentlicher Professor der Philologie, 1798 auch der Theologie geworden. Im Jahre 1801 ging er als Prediger und Gymnasial-Direktor nach Danzig, wo er am 27. April 1811 starb. Mit Kant stand er in den sechs letzten Jahren seines Königsberger Aufenthaltes in so nahen Beziehungen, daß er „gewöhnlich zweimal in der Woche" bei ihm zu Tisch geladen wurde, und daß der Philosoph ihm die Herausgabe seiner Vorlesungen über Physische Geographie (1802/3) und Pädagogik (1803) übertrug. Rink gab außerdem 1800 eine „Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von I. Kant" heraus und verteidigte den Kritizismus gegen die Angriffe Herders und seiner Anhänger in dem Buche: ‚Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion' (ebenfalls 1800).

In Anbetracht dieses nahen Verhältnisses sollte man eigentlich erwarten, daß der Verfasser der ‚Ansichten' mehr Positives über Kants Eigenart geboten und sich von Irrtümern freier gehalten hätte, als es tatsächlich der Fall ist. Sie sind allerdings meist nur chronologischer Art, und zu ihrer Entschuldigung kann man anführen, daß Rink bei Abfassung seiner Schrift schon seit mehreren Jahren von Königsberg abwesend und so nicht in der Lage war, besser Wissende unmittelbar zu befragen. Immerhin sind diese

[1]) Am 22. Mai 1754 wurde ein Joh. Christoph Rink aus Cöslin in Pommern an der Albertina immatrikuliert. Da Friedr. Theod. Rink S. 31 ziemlich bestimmte Angaben über Kants erste Magistertätigkeit macht, könnte er sie von diesem älteren Landsmann, womöglich seinem Vater oder Oheim, haben (E. Arnoldt, V, S. 184 Anm.).

[2]) Vgl. E. Arnoldts Ges. Schriften, herausg. von O. Schöndörffer, Bd. V, S. 319.

Versehen ziemlich zahlreich. Kant war, als er die Universität bezog, nicht „wahrscheinlich 18 oder 19“ (S. 24), sondern sechzehn Jahre alt. Er verließ sie nicht nach ‚etwa dreijährigem‘ (27) sondern erst nach sechsjährigem Studium, war nicht neun, sondern etwa drei Jahre Hauslehrer in Arnsdorf (ebd.), außerdem, wovon Rink gar nichts weiß, mehrere Jahre in Judtschen. Die Bewerbung um eine Königsberger Schulstelle gehört, wenn sie stattgefunden hat, in spätere Zeit, als Rink S. 30 annimmt, desgleichen der Verkehr im Hause Keyserling (34). Kant bekam 1770 die Stelle Bucks, nicht diejenige Knutzens (38 f.), der schon 19 Jahre vorher gestorben war. Der Philosoph hat auch sicher noch ein Jahr länger, als Rink S. 40 behauptet, gelesen. Die Angaben S. 45 über Gegenstände und Stundenzeiten der Vorlesungen sind ungenau, wie Arnoldt (a. a. O. S. 277 Anm.) nachgewiesen hat. Kant bekleidete das Rektorat nicht einmal (S. 48), sondern zweimal: 1786 und 1788. Nicht zwei (S. 77), sondern mindestens drei seiner Schwestern waren an Handwerker verheiratet. Herder ist nicht Schüler (S. 19), sondern vorübergehend Lehrer des Fridericianums gewesen. Vergil wird zweimal (S. 20 und 71) mit Lukrez verwechselt.

Rinks Darstellungsweise ist, abgesehen von vereinzelten Sentimentalitäten,[1]) nüchterner, dadurch freilich — bei gleicher Neigung zur Weitschweifigkeit des Stils — auch um so langweiliger als die der übrigen. Er benutzt in manchen Fällen als Quellen Briefe an Kant, die dieser ihm wohl schon früher zur Verfügung gestellt hatte: von Ruhnken und Johann Heinrich Kant (S. 12 Anm., vgl. 78, 124), von den von Hülsens (28), von Suckow und Ziegler aus Erlangen (36 f.), Danovius aus Jena (37 f.), Kraus (49), Garve (54), Campe (68), Theremin (75 f.) und die des Barmer Frommen Collenbusch (99 ff.) sowie den ersten der leidenschaftlichen Kärntnerin Maria von Herbert (103 ff.). Zu der von ihm gewünschten Sammlung des Briefwechsels ist es bekanntlich erst in unseren Tagen gekommen. Er selbst will seine „Bemerkungen“ über Kant nur einer „früher übernommenen Verbindlichkeit“ zuliebe besonders veröffentlicht haben, sonst würden sie der „an Stelle und Ort, wie ich höre, von einem seinem Gegenstand ganz gewachsenen Redakteur

[1]) Von denen wir doch ein Beispiel zur Unterhaltung unserer Leser abdrucken wollen: Kant habe in seinen Vorlesungen niemals „durch schlüpferige Einfälle die schöne Blüte der Schamhaftigkeit auf den Wangen des schuldlosen Jünglings zum Hinwelken, und die Stimme der Tugend in dem Busen derselben zum Verstummen gebracht“ (S. 41 f.)!

aus den Beiträgen sehr vieler näheren Freunde des Verewigten gesammelten und geordneten" Lebensbeschreibung des Verewigten „einverleibt" worden sein (S. 3 f.). Ob er damit die von Nicolovius veranstaltete Sammlung (s. oben III—V, nebst Hasses zweitem Abdruck) meint? Zu einer so idealen Biographie eines ihrem Gegenstande „ganz gewachsenen" Redakteurs ist es jedenfalls damals nicht gekommen.

Als Ganzes genommen, steht Rinks Beitrag weder stilistisch noch gedanklich auf der Höhe. Doch bringt er wenigstens, außer den damals noch unbekannten Briefen, auch sonst manches in anderen Quellen nicht Enthaltene, was für den Kantliebhaber von Bedeutung ist, wie Kants Worte über seine Eltern S. 11—15, von Ruhnken Gehörtes über die Schulzeit S. 19 ff. u. a. m. Nicht ohne Wert für gewisse Einzelheiten ist schließlich die zum Schluß (S. 122—150) in einer besonderen „Beilage" hinzugefügte ausführliche Kritik der von uns im folgenden besprochenen anonymen Biographie aus Weigels Verlag.

IX.

Die anonyme Leipziger Biographie.

Nicht bloss vor Rinks, sondern schon vor dem Abschluß von Borowskis Arbeit, also wohl ziemlich früh im Jahre 1804, erschien von unbekannter Hand

Immanuel Kants Biographie. Erster Band. 207 Seiten. Zweiter Band 286 Seiten. Leipzig, bei C. G. Weigel. 1804. Mit einem Bildnis.

In der „Vorerinnerung" (I, S. 1—8) berichtet der anonyme Verfasser: seit „ungefähr sieben Jahren" habe er „als unbefangener Freund der Philosophie" das Leben des „großen Stifters der Vernunftkritik" bearbeitet und sei nur durch „die näheren Pflichten seines Berufs" gehindert worden, sein Buch noch bei dessen Lebzeiten und nach einer Durchsicht durch den „erhabenen Weisen selbst" (S. 5, vgl. 7) herauszugeben. Als seine Quellen bezeichnet er: 1. Alle Schriften Kants, die er zu seinem Zweck „von der ersten bis zur letzten Zeile mit vergleichender Sorgfalt durchgegangen" habe, 2. die wichtigeren Schriften, einschließlich „Flugschriften, Journale und Zeitungen" über Kant, 3. genaue, „durch Korrespondenz" erhaltene Mitteilungen über ihn, und 4. „viele

mündliche Nachrichten von berühmten Reisenden, die sich in verschiedene Jahren länger oder kürzer in Königsberg aufgehalten haben von einigen seiner Zuhörer und von Personen, die mit ihm in seinem Hause gelebt haben". (S. 6 f.).

In der Tat hat er alle Stellen der Kantischen Schriften, die „auf das Leben des großen Mannes Bezug haben", fleißig gesammelt. Desgleichen zahlreiche, seit 1796 in den verschiedensten Zeitschriften, Zeitungen und sonst veröffentlichten Äußerungen über Kants Leben und Persönlichkeit. Und da wohl nirgends sonst diese zerstreuten Stellen in solcher Vollständigkeit aufgezählt sind wie in diesem heute fast unbekannten Buche, so geben wir im folgenden die an den verschiedensten Stellen desselben zitierten Quellen [1]) zu Nutz und Frommen etwaiger Neubearbeiter in chronologischer Reihenfolge geordnet wieder:

1. Schlichtegroll, Nekrolog auf das Jahr 1796 II. Teil, S. 238 ff. 1797, S. 285 ff. (betr. Hippel, Bd. II, 97—103 ist u. a. ein langes Gespräch zwischen Kant und Hippel abgedruckt.)

2. Jenaer Allgemeine Literaturzeitung 1797. Bd. 4. S. 707.

3. Die von uns unter I (s. oben S. 6—10) besprochene Schrift: „Kants Leben eine Skizze usw. Altenburg 1799". Offenbar identisch damit, den angeführten Stellen zufolge, die Bd. II, S. 38, 39, 41 zitierte Quelle „Aus den Briefen (Schreiben) zweyer Freunde".

4. „Aus dem Schreiben eines Freundes" in einem Aufsatze über das Verhältnis der intellektuellen zur sittlichen Kultur. [Teutscher?] Merkur 1799, 12. Stück.

5. Jul. Gust. Meißner, Charakterzüge und interessante Szenen aus dem Leben denkwürdiger Personen gegenwärtiger und verflossener Zeiten 1800. 2. Band.

6. Allgemeiner Literar. Anzeiger vom Monat Mai 1801.

7. Die von uns unter II behandelten (Mortzfeldschen) „Fragmente aus ants Leben usw." Königsberg 1802. Aus dieser vom Verfasser besonders häufig benutzten Schrift werden dann II 15 und 245 als weitere Quellen zitiert

a) Die Altenburger „Skizze" (s. oben 3),

b) Meißner „Charakterzüge" (s. 5),

c) Dénina, La Prusse littéraire sous Frédéric II. Berlin 1790. II, S. 305—307 und Supplement S. 6)[2]).

---

[1]) Leider sind die Zitate meist in bibliographisch recht unvollkommener Form gegeben, und da ich nicht im Besitz der nötigen bibliothekarischen Hilfsmittel war, konnte ich sie nur teilweise überprüfen und vervollständigen.

[2]) Die Stelle aus Dénina war wohl die erste biographische Mitteilung über Kant, die diesem selbst vor Augen kam. Er protestierte in einem Briefe an seinen Verleger de la Garde vom 25. März 1790 gegen Déninas falsche und „mitleiderregende Beschreibung" seiner pekuniären Verhältnisse während der Ma-

d) ‚Einige Nachschrifteu in Herders Briefen zur Beförderung der Humanität und in Goldbeks literarischen Nachrichten von Preußen'.

e) Tieftrunks Vorrede zu ‚Kants Gesammelten kleinen Schriften'.

f) Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la Philosophie transcendentale. Par Charles Villers. Metz 1801.

8. Aus einem Schreiben an R. André im „Patriotischen Tageblatt", Brünn 1802, Nr. 32, S. 401 ff. (dem Anschein, d. h. den angeführten Stellen nach, identisch mit dem von uns unter I besprochenen Brief aus den „Jahrbüchern der Preußischen Monarchie").

9. Mnemosyne. Von K. G. Schelle. 1803, Bd. I, S. 84—86. 1804, I, S. 224.

10. Aus „Der Freimütige" nach der ‚Hamburger Zeitung' 1804, Nr. 38 [1]) (enthaltend ein Schreiben aus Königsberg vom 15. Februar 1804, also sehr bald nach Kants Tode).

11. Kaiserliche und kurpfalz-bairische privil. Allgemeine Zeitung Nr. 84 vom 24. März 1804.

12. Aus dem ‚Verkündiger' 8. Jahrgang, April 1804. S. 254 f.

13. Anhang der ‚Grätzer Zeitung' 1804, Nr. 52.

14. F. Raßmann in der ‚Zeitung für die elegante Welt'. 7. April 1804, Nr. 42.

15. Neue Berliner Monatsschrift, hrsg. v. Biester. April 1804, S. 277.

16. Über den Schädel Kants. Ein Beytrag usw. von W. G. Kelch. Königsberg 1804.

17. Die Totenfeyer Kants, hrsg. v. E. G. A. Böckel. Königsberg 1804.

Hasses ‚Merkwürdige Äußerungen' (s. oben VI.) werden II, 58 Anm. abfällig zitiert, aber nicht benutzt.

Wie man schon aus dieser langen Aufzählung sieht, hat sich unser Anonymus hinsichtlich der Herbeischaffung biographischen Materials redlich bemüht; sein Buch übertrifft an Masse des zusammengetragenen Stoffes alle anderen hier von uns besprochenen Kantbiographien. Aber dies Material ist fast durchweg aus Quellen zweiten oder dritten Ranges geschöpft und vor allem recht wahl- und kritiklos aneinandergereiht. Der Verfasser hat Kant oder genauere Freunde Kants nie gesehen, ist nie in Königsberg gewesen. Um so vorsichtiger hätte er in der Auswahl seiner Quellen sein müssen. Statt dessen kommen zu seinem soeben nachgewiesenen gedruckten Material noch allerlei briefliche und mündliche Mitteilungen unkontrollierbarer Personen hinzu. An fünf Stellen des ersten (S. 137, 179 f., 183, 187, 198) und elf Stellen des zweiten Bandes (S. 24, 34, 46, 59, 113, 215, 217, 220, 229,

gisterzeit. Vgl. über die ganze Sache O. Schöndörffer in Altpreuß. Monatsschr. 38, S. 98—102. S. auch La Gardes Antwort vom 1. April 1790 und Kants Brief an La Garde vom 2. Sept. 1790.

[1]) Die Angabe „Nr. 35" auf S. I. 151 ist wohl nur ein Druckfehler; I. 195 und 200 wird außerdem Nr. 52 angegeben.

244, 248) ist überhaupt nur von „mündlichen Nachrichten“ schlechtweg, Bd. II, S. 62, 89, 136 von „Nachrichten von Reisenden“ die Rede. Mit Namen genannt werden: 1. ein Hofrat Becker, Volksschriftsteller und „Bauernfreund“, der 1784 mehrere Wochen in Königsberg war, besonders mit Hippel verkehrte, aber auch Kant sprach, mit welchem Becker unser Anonymus nach sechzehn Jahren einmal zusammen gespeist hat (I, 149 f., vgl. II, 26)[1]). 2. Ein Schauspieler und Maler Gutermann, „welcher Kanten durch elf Jahre von Angesicht zu Angesicht gesehen hat“ (I, 191 Anm.), aus dessen Munde ein Korrespondent des Anonymus, der Professor M**** in K** seine in einem Briefe vom 4. September 1799 mitgeteilten und Bd. I, S. 190, 191, 200, 206, Bd. II, S. 108, 135 verwerteten, meist recht unzuverlässigen Notizen hat. 3. Ein Kaufmann Samuel Oppenheimer in Wien, der in Königsberg „die Handlung lernte“ und als Dilettant Kants Vorlesungen besuchte (II, 210 f., vgl. I, 188 A.), und dessen Schwester sich 1803 noch in Königsberg befand (II, S. 211, I, 188). Sie ist offenbar die „junge Jüdin“, die alle Mittwoch zu Kant in Gesellschaft gekommen sein will (II, 31, 37), und deren mündliche Mitteilungen über Kants Unterhaltung mit ihr (betr. Hauswesen und weibliche Arbeiten) vom 10. März 1800 dann ein Herr F. v. L. dem Verfasser weitergab (II, 31 A; 37 A., vgl. 85 A.) 4) Ein vierter Vermittler mündlicher Kantnachrichten war der Professor N** oder N—n in L. (I, 183, II, 45, 48), der sie „aus dem Munde“ des bekannten Kantinterpreten Ben David hatte (II, 45, vgl. I, 183). Wie man sieht, um mit Rink (a. a. O. S. 122) zu reden, „ungemein trübe“ Quellen. Von denen, „die mit ihm in seinem Hause gelebt haben“ (I, S. 7), ist nicht besonders die Rede. Wer sollte das auch gewesen sein? etwa der alte Lampe oder die Köchin Louise Nitzschin?

Auch die „psychologischen Bemerkungen“, die der Autor selbst an die aus Kants Schriften ausgehobenen Stellen knüpft, zeugen nicht gerade von seelischem Tiefblick.

Mit Recht haben daher schon Borowski (a. a. O. S. 265 – 276) und Rink (S. 122—150), unter Anführung einer großen Reihe tatsächlicher Irrtümer, auf die Kritiklosigkeit des Verfassers hingewiesen. Wir wollen uns zur Veranschaulichung der Sachlage mit dem ersten Abschnitt, der Kants Knabenzeit behandelt, begnügen. Auf dem einen Dutzend nicht sehr großer Seiten (S. 18—29) finden sich folgende Fehler: S. 18. Kant soll um 3 (statt 5) Uhr früh ge-

[1]) Wahrscheinlich der bekannte Rudolf Zacharias Becker aus Gotha [A. Warda].

boren, er soll von schwedischer Abstammung gewesen, seinen Eltern 6 (statt 9) Kinder geboren worden, nur zwei (statt wenigstens drei) seiner Schwestern verheiratet gewesen sein. — Die Überlieferung der früheren Schreibweise des Familiennamens mit C (Cant) wird S. 19 als sicher angenommen. Das S. 19—23 entworfene „Bild" Johann Heinrich Kants soll „mit weniger Veränderung ganz" das Bild des Philosophen sein (21), dessen „neue Terminologie" den theologischen Bruder erst — bei der ‚Religion innerhalb', die bekanntlich gar keine besondere, am wenigsten eine neue Terminologie bringt, abgestoßen haben (201). Auch hat Pastor Kant nicht „in jüngeren Jahren den Unterricht bei seinem Bruder genossen" (ebd.). Der Professor las auch nicht mit Vorliebe „seinen Klopstock" (23), dem er vielmehr durchaus abgeneigt war. Kants Eltern waren nicht von vornherein „arm" (23), und eine ganz willkürliche Annahme ist es, daß die Kinder „oft Tage lang sich selbst überlassen blieben" (27). Seine Mitschüler, z. B. David Ruhnken, waren durchaus nicht ohne Ahnung seiner geistigen Bedeutung, wie S. 24 meint. Der erste Unterricht Immanuels in der Hospitalschule ist dem Verfasser unbekannt (S. 29). Auch war Kant als Knabe keineswegs, wie S. 27 aus seiner angeblichen Abstammung von schwedischen Bauern und Soldaten (!) geschlossen wird, ein Bild „ursprünglicher Naturkraft", was dann S. 28 zu der beinahe komisch wirkenden Darstellung desselben als eines „wilden, lustigen Gassenjungen" gesteigert wird, der allerlei schlimme Jugendstreiche à la J. J. Rousseau getrieben habe (vgl. 29)! Und „diesem Alter" sollen wir gleichwohl „vielleicht ebenso sehr als seinem künftigen Studieren", — „die Kritik der reinen Vernunft . . . zu verdanken haben" (28). Der Verfasser schreibt diese Mutmaßung „um so zuversichtlicher nieder, da schon mehrere dergleichen Schlüsse, die ich . . . gewagt habe, in einigen Jahren sich wirklich bestätiget" haben (ebd.).

Ich glaube, diese kleine Blütenlese aus dem ersten Dutzend Seiten der eigentlichen Lebensdarstellung genügt, und der Leser wird kein Verlangen danach tragen, auch über die Fehler und Fehlschlüsse der noch folgenden 460 Seiten unterrichtet zu werden. Dazu kommen vielfache Wiederholungen, die neben mancherlei Widersprüchen — nicht einmal das Inhaltsverzeichnis S. 9—11 stimmt mit dem nachherigen Texte — die Eilfertigkeit des Verfassers verraten. Daher brauchen wir es denn auch, trotz des reichlich beigebrachten Stoffes (des einzigen Vorzugs, den das Buch, wenn es ein solcher ist, besitzt) nicht zu bedauern, daß

der geplante 3. und 4. Band, dessen Inhaltsübersicht S. 11—14 bereits gegeben wird, offenbar infolge des mit Recht ausgebliebenen buchhändlerischen Erfolgs, nicht zustande gekommen ist.

Und nun zum Schluß zu der Frage: Wer war der Verfasser dieses merkwürdigen Opus? Soweit in den Kreisen der Kantforscher ein Name gefallen ist, hat man den treuen Anhänger Kants in Magdeburg, den reformierten Pfarrer G. S. A. Mellin, bekannt als Herausgeber des großen sechsbändigen „Wörterbuchs der kritischen Philosophie" (1796 ff.), dafür gehalten. Und doch stützt sich diese Vermutung, wenigstens meines Wissens, allein auf die bloße Vermutung Scheffners in einem Brief an den aus Kants Briefwechsel bekannten Prediger Lüdeke in Berlin vom 8. August 1804: „Haben Sie schon den ersten Band von Kants Leben gelesen? er gefällt mir sehr. Einiges ist unrichtig; ich setz' es dem Magdeburg'schen Mellin auf die Rechnung", und nun folgt als einziger Grund: „denn er ist mit Kants Schriften durch und durch bekannt und saugt aus ihnen kein unnützes Gift usw. . . .[1]) Ich habe schon in meinem ‚Kants Leben' (Lpz. 1911) S. 213 Zweifel daran geäußert. Sie haben sich seitdem nur verstärkt. Ich will sie im folgenden ausführlicher begründen.

Die Wendung I, 81: „nach Mellin" — unter Beziehung auf ein früheres Werk desselben aus dem Jahre 1793, würde an sich noch keinen Gegenbeweis bilden. Allein der Verfasser ist schwerlich ein Theologe; meint er doch vom geistlichen Stand, seine Bestimmung bestehe zum Teil „in einer wenigstens teilweisen Täuschung anderer" (II 27). Er könnte eher ein Mediziner sein, da er sich unter Leuten jeden Standes und jeder Konfession bewegt (II 242), auch mit den Journalen für Heilkunde vertraut erscheint (I 58 f.) und sich an zahlreichen Stellen als Anhänger des bekannten Phrenologen Dr. Gall zeigt, dessen Vorlesungen er in verschiedenen Jahren (1798, 1800, 1802) gehört hat. Nun hat Gall zwar seine Lehre in einer Reihe deutscher Universitäten und größerer Städte vorgetragen, aber am längsten in Wien gelebt und dort doch wohl auch am häufigsten Vorlesungen gehalten. Aber auch eine ganze Anzahl sonstiger Stellen des Buches machen Süddeutschland und noch mehr Österreich als Heimat seines Verfassers wahrscheinlich. Ein Preuße, wie der Magdeburger Mellin, würde von seinem Vaterland nicht ganz fremd als von „jenem"

[1]) In einer Anmerkung R. Reickes zu der Kant-Geburtstagsrede von A. Hensche vom 22. April 1867, Altpreuß. Monatsschrift IV 3 (1867) S. 239.

Staate (I 180 f.) sprechen und dessen König nicht Wilhelm (statt Friedrich Wilhelm) II. nennen (ebd. 145). Unser Anonymus kennt dagegen den Katholizismus genauer (z. B. auch die Jesuiten-Seminare (ebd. 30), kennt und lobt besonders I, 179 f. aufgeklärte Katholiken. Von dem Pächter eines österreichischen Landguts ist er, auf einer Winterreise „über hundert Meilen von der Hauptstadt Preußens", zwischen 1787 und 1797, zuerst zu seinem biographischen Entschlusse angeregt worden (II 239—241). Über Sokrates bezw. Kant zitiert er ein in Österreich („Gratz") 1795 erschienenes philosophisches Werk (II 77, 170) und die Vorlesungen des Professor Will in Altorf bei Nürnberg (II 132). Unter den von ihm als Quelle benutzten Zeitungen befinden sich (s. o.), neben einer „kaiserlich-kurpfälzischen", auffallenderweise ein — Brünner Tageblatt und eine Grätzer (Grazer) Zeitung. Als eine seiner mündlichen Quellen lernten wir den Wiener S. Oppenheimer kennen, als mittelbare Ben David, der in Wien um 1795 (s. o.) den Kritizismus zu verbreiten suchte. Vor allem aber behauptet er — offenbar gutgläubig, jedoch im Widerspruch mit der geschichtlichen Wahrheit — daß Kants treueste Anhänger, wie der Münchener Mutschelle und — der Schauspieler Roose in Wien, im katholischen Deutschland lebten, während das protestantische „dem grossen Manne lieber Dornenkränze flocht als seine so mühsam gebrochene Bahn mit Blumen bestreute" (II 212 ff.). Kurz, der Anonymus ist sicher nicht der allen Kantkennern durch seine Schriften wohlbekannte Mellin, aus dessen drei Briefen an Kant zwischen 1796 und 1800 überdies nichts auf eine biographische Absicht schließen läßt, sondern wahrscheinlich ein süddeutscher bezw. österreichischer Unbekannter, dessen Name wohl für immer vom Staube der Vergessenheit bedeckt bleiben wird.

X.

Chr. Fr. Reusch.

Zu den ältesten Biographien im weiteren Sinne gehören endlich noch zwei Schriften, die erst ein bis zwei Menschenalter nach Kants Tode veröffentlicht worden sind. Zunächst

„Kant und seine Tischgenossen. Aus dem Nachlasse des jüngsten derselben, des Geheimen und Ober-Regierungsrats Dr. Christian Friedrich Reusch. Königsberg. In Kommission bei

Tag und Koch. [Ohne Jahreszahl] 30 Seiten. [Sonderabdruck aus den Neuen Preuß. Provinzialblättern Band VI 1848).

Ist das Manuskript auch erst lange nach Kants Tode niedergeschrieben und noch später gedruckt worden, so stammt sein Schreiber doch aus der Zeit des großen Philosophen, hat ihn noch persönlich gekannt. Jüngerer Sohn von Kants langjährigem Kollegen, dem Professor der Physik Karl Daniel Reusch, hat er als „junger Mensch von 15 bis 16 Jahren“ (S. 6) 1793/4 Kants Vorlesungen über Logik, Metaphysik und physische Geographie gehört und ist in dessen letztem Lebensjahr (1803), wie früher sein älterer Bruder, der Dr. med. K. Reusch, öfters, gewöhnlich am Sonnabend, von ihm zum Mittagsmahl geladen worden. Und da er ein kluger, urteilsfähiger Mann von gutem Gedächtnis war, so gehören seine Erinnerungen — er hatte übrigens schon zu Schuberts Biographie manches beigesteuert (S. 4) — zu den zuverlässigsten Zeugnissen über Kant, sodaß nur zu wünschen wäre, sie wären noch reichlicher ausgefallen.

Von Kant selbst handeln S. 4 unten bis 12 Mitte, die übrigen Seiten (12—30) von dessen Tischgenossen. Ganz kurz werden die beiden Jachmanns, Bürgermeister Buck, Stadtrat Jensch und Lizentrat Brahl behandelt; ausführlicher Wasianski, Dr. William Motherby, Hamann Vater und Sohn, Scheffner, Frey, Vigilantius, Pfarrer Sommer und Professor Hagen; am ausführlichsten Hippel (S. 16 – 20), Kraus (22—24) und Borowski (24—26); bei der Schilderung Hagens bricht die Erzählung mitten im Satze ab. Besonders wertvoll ist der anschauliche Bericht von Kants äußerer Erscheinung bei besonderen öffentlichen Gelegenheiten (S. 5), von seiner Vortragsweise zur Zeit, als der junge Reusch ihn hörte (6 f), und der traurige von seiner Altersschwäche bei den Mahlzeiten des letzten Lebensjahres (9 f.). Aber auch sonstige Notizen können als wertvolle Ergänzungen zu den Mitteilungen der früheren Biographen betrachtet werden.

XI.

Walds Gedächtnisrede nebst ihren Quellen und Ergänzungen.

Zu den wertvollsten biographischen Beiträgen gehört unstreitig auch die erst 1860 durch den um die Hebung alter Kantschätze überhaupt so reich verdienten Rudolf Reicke erfolgte Veröffentlichung der sozusagen ältesten Kantbiographie: nämlich der am

23. April 1804 bei der Gedenkfeier des Akademischen Senats zu Ehren des großen Toten gehaltenen Gedächtnisrede des Professors und Konsistorialrats Dr. Samuel Gottl. Wald.[1]) Nicht, als ob der Redner selbst der geeignetste Mann dazu unter Kants Amtsgenossen gewesen wäre. Im Gegenteil, er kannte den Philosophen viel weniger als Kraus, Pörschke oder selbst Hasse. Allein er war, als bestellter Professor der „Eloquenz", der offizielle Universitätsredner. Das Wertvollste ist auch nicht die Rede selbst, obwohl sie in guter Übersicht Leben (S. 4—9), Charakterzüge (10—17), Vorlesungen (17—19) und Schriften (19—22) gibt, mit einem Blick auf die Philosophie und deren Wirkungen schließt (22—28), und auch im Tone durchaus verständig ist, sondern die Beigaben. Eben weil Wald selber wenig über Kants Leben und Persönlichkeit wußte, hat er eine Reihe von Freunden des Verewigten um Auskunft gebeten; und, weil er zufällig durch einen kranken Fuß verhindert war, sich diese Auskunft persönlich zu holen, erbat und erhielt er sie schriftlich. So verdanken wir diesem unglücklich-glücklichen Zufall eines kranken Fußes eine große Reihe zum Teil wertvoller Mitteilungen der um Auskunft Gebetenen: der Professoren Gensichen, Kraus, Reusch und Johann Schultz, der Pfarrer Borowski und Wasianski, des Jugendfreundes von Kant Kriegsrat Heilsberg, des Rektors und Predigers an der polnisch-reformierten Gemeinde Wannowski. Ganz neu waren z. B. die Mitteilungen von Kants „Schul-Avancement" in den einzelnen Klassen durch Wannowski, über seine Studentenzeit durch Heilsberg, zu verschiedenen anderen Punkten von Kraus. Ehe Wald nämlich seine Rede hielt, ließ er deren Konzept unter den Senatsmitgliedern zirkulieren, indem er um eventuelle Berichtigung oder sonstige Ratschläge bat. Dadurch sind noch verschiedene weitere Randbemerkungen des Theologie-Professors Gräf und des Spezialkollegen von Kant, Professors der praktischen Philosophie Kraus, hinzugekommen. Allerdings ist auch Kraus, obschon Kant am kongenialsten und Jahre lang sein vertrauter Schüler, dann Freund, in biographischen Nebendingen, insbesondere soweit sie die frühere Zeit betreffen, nicht unbedingt zuverlässig. Kants Vater schrieb sich nicht Cant (S. 4); Kunde war Kants Mitschüler, nicht sein Lehrer, wie es nach S. 5 Anm. scheinen könnte; Kant

[1]) In: Kantiana, Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften. Herausgegeben von Dr. Rudolf Reicke, Custos an der Königl. und Universitäts-Bibliothek zu Königsberg. Königsberg, Verlag von Ferd. Beyer 1860, VI und 83 S. Die Rede selbst s. S. 1—26, die Materialien und Beilagen dazu S. 29—65.

hat sich um die Stelle an der Schloß-Bibliothek beworben (gegen Kraus S. 50); er machte sich auch Exzerpte, was Kraus S. 16 bestreitet; er hat für die Jenaer Allgemeine Literaturzeitung Rezensionen von Herders Ideen geschrieben, was Kraus S. 53 nicht bekannt ist. Er hat Honorar für seine Kritik der reinen Vernunft gefordert (gegen Kraus S. 21). Trotzdem sind Kraus' Mitteilungen für uns zum Teil von hohem Wert.

* * *

Mit diesen Beiträgen zu Walds Gedächtnisrede ist die Reihe der biographischen Zeugnisse seitens der Zeitgenossen Kants erschöpft: wer seitdem über sein Leben und seine Persönlichkeit geschrieben hat, wie vor allem Schubert, hat ihn nicht mehr persönlich gekannt. Die von Rink und manchem anderen gewünschte Gesamtbiographie eines „seinem Gegenstande ganz gewachsenen Redakteurs" ist weder damals noch später zustande gekommen. Die ‚Biographie I. Kants', die Wilhelm Schubert 1842 als Zugabe zu seiner gemeinsam mit K. Rosenkranz veranstalteten ersten Gesamtausgabe von Kants Werken schrieb, stellt zwar, als Ganzes genommen, einen Fortschritt gegenüber dem bisherigen Stand der Dinge dar, ermangelt jedoch, wie sich neuerdings immer mehr herausgestellt hat, ebensosehr der nötigen Sorgfalt und Genauigkeit in der Feststellung der Einzelheiten, wie des vollen Verständnisses der Persönlichkeit seines Helden. Stand er der Zeit Kants und den Menschen die ihn noch persönlich gekannt haben, näher, so haben wir heute Lebenden den Vorteil einer damals nicht ausgebeuteten Fülle von Material, das in seinem zuerst durch Reicke gesammelten Briefwechsel und in seinem jetzt durch Adickes mit unübertrefflicher Genauigkeit veröffentlichten Nachlaß immer mehr zu Tage tritt; wozu dann noch die Aufdeckung zahlreicher biographischer Einzelheiten aus alten Briefen, Urkunden, Lebensbeschreibungen von Kants Zeitgenossen (Hippel, Scheffner, Kraus, Hamann, v. Baczko u. a.), Tagebüchern, Zeitschriften- und Zeitungsnotizen usw. durch den Spürsinn und Sammelfleiß verdienter Kantforscher und Kantliebhaber gekommen ist. So besitzen wir eigentlich erst heute die Möglichkeit, ein nach allen Seiten hin abgerundetes Bild ebensowohl der Persönlichkeit des größten deutschen Philosophen und, abgesehen von einigen wenig erhellten Abschnitten seiner ersten Lebenshälfte, auch seines äußeren Lebensganges, wie seiner inneren geistig-seelischen Entwicklung zu entwerfen.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. Nr. 42.

Johann Heinrich Lambert

Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen.

Aus dem Manuskript herausgegeben

von

Dr. K. Bopp
a. o. Professor an der Universität Heidelberg.

Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1918

Zur Einführung.

In dem von uns in den Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, XXVII. Bd., veröffentlichten Monatsbuch Johann Heinrich Lamberts findet sich im April 1762 der Eintrag: „Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen". Es handelt sich dabei um eine Bearbeitung der Preisfrage der Berliner Akademie vom Jahre 1761 vonseiten Lamberts, welche bisher dem philosophischen Publikum unzugänglich war. Glücklicherweise hat sich auch die Handschrift dieser Abhandlung Lamberts im Kodex Gothanus 745 erhalten, worauf ich schon in dem Vorwort zu seinem wieder aufgefundenen Criterium veritatis, erschienen 1915 als Ergänzungsheft 36 der Kantstudien, hinwies. Johann Bernoulli III. hat sie in seinem für Herder in Weimar bestimmten Inventarium der Lambertmanuskripte (s. Einleitung zum Monatsbuch) betitelt: Meditata von dem Beweise theologischer und moralischer Wahrheit. Den Rahmen für die Stellung der Arbeit im Geistesschaffen der Friderizianischen Epoche gewinnen wir sogleich, wenn wir A. Harnacks auf die Preisfrage bezüglichen Passus nachlesen. Dort heißt es S. 410 im I. Bande der Geschichte der Berliner Akademie:

„Bereits mit der Preisaufgabe für 1763 kehrte die Akademie wieder zur Kritik der Wolff'schen Philosophie zurück und forderte die Bearbeitung einer Fundamentalfrage, in der im Grunde die ganze Erkenntnistheorie steckt: „Sind die metaphysischen Wissenschaften derselben Evidenz fähig wie die mathematischen?" Bedenkt man, daß das Thema im Jahre 1761 gestellt worden ist, so darf man es eine wissenschaftliche Tat nennen und muß den Scharfblick der Akademie bewundern [1]). Aber sie hatte auch die Genugtuung,

[1]) Eine früher von der Akademie gestellte, auch in die Fragen der Erkenntnistheorie einschlagende Aufgabe: „Si la vérité des principes de la Statique et de la mechanique est nécessaire ou contingente" ist nicht gelöst worden. D'Alembert schickte eine Abhandlung ein, sie wurde aber, weil sie Euler nicht genügte, nicht

daß die führenden Philosophen Deutschlands, Kant und Moses Mendelsohn, sich um die Lösung der Preisaufgabe bemühten, mit ihnen der jugendliche, glänzend begabte Thomas Abbt, der Verehrer und Genosse Lessings. Kants Name tritt hier zum erstenmale in Verbindung mit der Akademie auf; aber seine Abhandlung: „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" erhielt nur das „Akzessit", Mendelsohns Arbeit wurde gekrönt[2]). Sulzer, damals das Haupt der philosophischen Klasse der Akademie, war Wolffianer und entschied für die umsichtig ausgeführte und glänzend geschriebene Untersuchung, die den metaphysischen Wissenschaften zwar nicht die gleiche Deutlichkeit und Faßlichkeit wie den mathematischen beilegte, wohl aber dieselbe Evidenz. Heute ist kein Zweifel darüber, daß Mendelsohns Essay weder in die Tiefe der Frage eindringt, noch die Prinzipien mit kritischer Schärfe untersucht, daß dagegen Kant in seiner Abhandlung dem Dogmatismus der Wolff'schen Philosophie einen tödlichen Streich versetzt hat. Schon damals hat er nachgewiesen, daß die mathematische, synthetische Methode sich auf die Philosophie nicht anwenden lasse, daß diese vielmehr empirisch analytisch vom Besonderen zum Allgemeinen vorgehen müsse und ihre Sätze deshalb die Evidenz nicht erreichen können, welche den mathematischen zukommt. Indem er aber ferner zeigte, daß die Metaphysik und Moral unzählige Urteile einschließen, die streng genommen unerweislich sind, hat er bereits in dieser Schrift die Unterscheidung der reinen Vernunft von der praktischen vorbereitet. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schönste unter allen menschlichen Einsichten;

---

gekrönt (s. Formey Souv. T. II, p. 329). Mit welchem Interesse man der Lösung der Preisaufgabe über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften entgegensah, zeigt F. H. Jacobi in dem Gespräch: „David Hume", Werke II, S. 183.

[2]) Die beiden Abhandlungen, die zusammen erschienen, wurden durch Merian in einem genauen Auszug auch dem französisch lesenden Publikum noch in demselben Jahre bekannt gemacht. Überall wußte man der Akademie Dank, daß sie eine so ausgezeichnete Frage gestellt hatte, auch wo man keine der beiden Lösungen befriedigend fand (s. Jacobi, Werke, Bd. II, S. 183). Gegen die demonstrative Vernunftmoral ist Kant in dieser Abhandlung schon skeptisch, aber der Ausweg der praktischen Vernunft neben der reinen ist noch nicht gefunden: Kant ist noch Kosmologe und noch nicht Moralist. In der Folgezeit entfernte er sich als erkenntnistheoretischer Philosoph noch viel mehr von Mendelsohn, kam ihm aber auf einem Umweg nur näher, was sie freilich beide nicht merkten. In der Wendung, die seine Philosophie genommen hat, mag es begründet gewesen sein, daß Kant den Plan, die Abhandlung weiter auszuführen, später fallen gelassen hat."

allein es ist noch niemals eine geschrieben worden" — in diesem Wort ist der Leibniz-Wolff'schen Metaphysik der Totenschein ausgestellt, die Aufgabe selbst aber nicht für unlösbar erklärt; sie muß nur unter bisher noch niemals befolgten Methoden und in eigentümlicher Unterscheidung und Einschränkung unternommen werden."

Mit der Drucklegung von Lamberts Bearbeitung tun wir einen weiteren Schritt in der Richtung der Forderung, welche im Vorwort zum Criterium veritatis aufgestellt wurde. Erst wenn alle Dokumente zugänglich sind, können wir ein sicheres Urteil gewinnen über die Anbahnung der neuen im Kritizismus sich entfaltenden Zeit. Nehmen wir also neben den drei anderen Arbeiten Besitz von Lamberts Entwurf der Lösung, die um so kenntniswerter erscheint, als Mendelsohn im Jahre darauf an Abbt schrieb, seine Preisschrift wäre im Pulte liegen geblieben oder gar verbrannt worden, wenn er Lamberts Neues Organon eher kennen gelernt hätte, vgl. Allgemeine Deutsche Biographie Art. Mendelsohn. —

Karlsruhe, im Juli 1917.

K. Bopp.

Ob die Metaphysischen Wahrheiten überhaupt und besonders die ersten Grundsätze der Theologia naturalis und der Moral eben der deutlichen Beweiße fähig sind, als die geometrischen, und welches, wenn sie besagter Beweiße nicht fähig sind, die eigentliche Natur ihrer Gewißheit ist, zu was für einem Grade man bemelde Gewißheit bringen kann und ob dieser Grad zur völligen Gewißheit zureichend ist?

Notanda.

1. Die Gewißheit der geom. Beweiße beruht

1°. auf den Schlüssen und der Nothwendigkeit in ihrer Folge.

2°. darauf, daß man sich in den Begriffen von den Figuren nicht leicht irren kann, weil sie einfach sind, vor Augen liegen, u. selbst von Sandersonen durchs Gefühl unterschieden werden können.

2. Das erstere dieser Stücke giebt der Vernunftlehre eben die Gewißheit, besonders was die theorie der Syllogismen betrift.

3. Das andere scheint der Geometrie eigen zu seyn, wenigstens geht sie auf die einfachsten unter allen sinnl. Begriffen, u. auf die kenntlichsten. Item, daß wer zur Geometrie keine Fähigkeit etc. hat, dieselbe nicht lernt. Da hingegen die Metaphysischen Begriffe Jedermann nothwendig sind. In der Geometrie weiß man wenig oder keine andere Sätze als die erwießen sind. Item, daß Euclid die Möglichkeit der Figuren beweißt, welches in der Metaphysik in absicht auf die Begriffe auch seyn solle.

4. Indessen, wenn wir den äußerlichen Sinnen, den Sensum internum surrogieren, so finden wir hierinn etwas ähnliches u. noch viel unmittelbareres, weil nirgends theorie u. Erfahrung so unzertrennlich sind.

Der actus reflexus, da der Verstand auf sich selbst und seine Vorstellungen zurücke denkt, giebt unmittelbare Erfahrung, deren Wirklichkeit man auch im Läugnen zugeben muß.

5. Da ferner die Metaphysischen Beweiße u. Sätze eben die Nothwendigkeit haben als die Geometrischen, so sind sie gleicher Euidenz fähig. Denn ex hypothesi muß man die Begriffe u. Grundsätze zugeben, und die Form der Schlüsse ist logisch; folgl. so leicht als in der Geometrie zu prüfen.

6. Man kann hiebey die nothwendigen Wahrheiten von denen, die ab existentibus sind, und folgl. einen Anfang und Ende haben, unterscheiden. Z. E. ehe etwas existirt u. nachdem es aufgehört hat zu existieren kann man nicht sagen, daß es existire, u. was an einem Orte ist kann nicht gesagt werden, daß es zugl. an einem andern Orte seye etc.

7. Nothwendige Wahrheiten sind ewig; z. E. die Geometrischen, u. das Principium contradictionis etc. [2]

8. Sie sind von allen existentibus in so ferne independent, daß noch die Frage bleibt, ob nicht die existentia Entis aeque necessarii daraus gefolgert werden könne?

9. Wenn dieses angeht, so ist die Theol. naturalis gleicher Euidenz wie die Geometrie fähig.

10. Die geometrie zieht einen unvermeidl. Beyfall nach sich, so bald ein denkendes Wesen sie sich vorstellt.

11. Sie ist von allen existentibus independent, neml. man kann davon abstrahiren.

12. Man setze einen Egoisten. Er kann ein Geometer sein.

13. Eben so wird er die Logic und gewisse Sätze aus der Metaphysic einräumen. Neml. alle, die er in sich prüfen und erfahren kann.

14. Welche Begriffe aus der bloßen Betrachtung seiner Gedanken können hergeleitet werden, die kann jeder einräumen, weil die Erfahrung unmittelbar da ist.

15. Diß giebt die Entstehensart sehr vieler Begriffe.

16. Und ihre Probe ist noch unmittelbarer als die geometrische.

17. Die Begriffe denken, seyn, nicht seyn, wahr, falsch, nothwendig, nicht nothwendig, widerspruch, unmöglich, möglich, groß, Stuffen, Übereinstimmung, Vollkommenheit, Geist etc. lassen sich so herleiten.

18. Die Frage ist, ob existentia entis necessarii daraus folge, und ob der Begriff davon eben der ist, den wir von Gott haben, oder ob an diesem müsse geändert werden.

19. Was Cicero von der geometrie sagt: si dederis, danda sunt omnia mag auch hier zum Criterio u. requisito dienen.

α) Die geom. Form der Schlüsse ist die logische, folgl. liegt der Mangel nicht darinn.

β) Grundsätze kommen auf Grundbegriffe an.

γ) Diese müssen so seyn, daß man sie im läugnen zugiebt. [3] Cogito dum cogito, verum est me cogitare et falsum me non cogitare. qui cogitat existit, et falsum eum non existeré esse, et non esse simul contradictorum. nihil simul est et non est. imposibile simul esse et non esse etc.

20. Solche Grundsätze weiter fortzuführen muß man die Logic der Metaphysic zum Grund setzen.

α) Es kann sein, daß diese Ordnung widersinnich ist, aber so fordert sie die Entstehens-Art der Begriffe.

β) Die logische Sätze können jedesmal wie auf die Probe gesetzt werden.

γ) Die Grundbegriffe werden aus gleich prüfbaren Erfahrungen hergenommen.

δ) Die Begriffe nothwendig, gegenteil, contradictorisch etc. kommen dabey vor, essentia, attributa, praedicata, etc.

ε) Eben so auch: idem, diuersum, ratio, determinatum, totum, pars, esse, non esse, omnes, quidam, verum, falsum, finitum, infinitum, etc.

ζ) So wird ens von esse oder existere hergeleitet, u. der Egoiste nennt sich selbst ein ens.

η) Die Vergleichung der Gedanken gibt Unterschiede derselben und mit ihnen Stuffen, grade, Übereinstimmung, Vollkommenheit, Ordnung, etc. an.

ϰ) Die Nothwendigkeit ewiger Wahrheiten kann gleichfalls darinn vorkommen.

λ) Nothwendig und zufällig giebt die Logic auch an. Z. E. bey Umkehrung der Sätze, obgl. dieses Zufällige nicht das contingens existentiae ist etc., dieses leitet sich ehender von der successione idearum her, die anfangen und aufhören klar zu seyn etc.

μ) Die Möglichkeit der Verbindung zweener Begriffe gibt die Möglichkeit der Zusammensetzung u. die Sache selbst an. Denn cogitabile possibile.

1°. Übrigens ist der erste fons possibilitatis duos ideas combinandi noch nicht genug entdeckt.

2°. Die Mittel, so bisher finden können, sind Schlüsse und particular-Sätze, und das Probiren von willkührl. Zusammensetzung.

3°. Können aber zween Begriffe verbunden werden, so ist nothwendig, daß die folgen daraus entweder in der Erfahrung zu finden, oder durch Schlüsse nothwendig gemacht werden können. [4]

21. Der Schluß mußte so seyn: Dantur veritates aeternae et ab aeterno, ergo datur Deus.

22. Untersuchung dieser Folge und des Beweißes:

α) Si veritas absque ente cogitante esse nequit, veritates ab aeterno cogitatae fuerunt. Sic theorema pythagoricum verum fuit ante Pythagoram etc. at vero dubium, an veritas requirat ens cogitans, unde haec consequentia videtur claudicare. Veritas enim veritas est, et si nemo eam cogitet, immo etsi cuncti contrarium verum esse crederent. unde Veritates aeternae vel per se esse videntur.

β) Quoniam itaque hac ratione nihil concluditur certi, oportet ex ipsis veritatibus aeternis sequatur Dei existentia, siue haec veritas inter aeternas referri debet necessarias, adeoque arcto cum his vinculo esse connexam.

γ) Veritates aeternae sunt possibilitates, quare et idea entis perfectissimi sit possibilitas, quod quidem negari nequit. Etenim in perfectissimo omnia consentiunt, ergo nulla contradictio. Hac enim posita ponitur consensus defectus etc. Ens perfectissimum unico modo possibile est, adeoque imutabile. Ergo est absolute necessarium ergo existit.

δ) Similiter Idea entis absolute necessarii nullam contradictionem inuoluit, ergo existit. Etenim ens necessarium est, cuius nonexistentia imposibilis, vel contradictionem inuoluit. Unde vocato hoc ente A. concludendum foret: Si A nonexistit, quaedam veritas non est vera. aut Veritates aeternae non sunt veritates, aut nihil existit. Atqui etc. ergo etc. Ens absolute necessarium unico modo possibile est. Etenim necessitas est unicitas possibilitatis. Omne necessarium per se iam possibile, ergo et ens necessario existens.

ε) Idea entis quamuis determinationem possibilem admittit, necessitas est determinatio possibilis, quia dantur necessaria, et quatenus. ergo ens necessarium idea vera, et quatenus.

ζ) Sed ita foret argumentandum, seruato maiori necessitas existentiae est determinatio possibilis ergo ens necessario existens idea vera etc. [5]

§ 1. Die Frage ist einer Acad. vorbehalten, deren erster Stifter u. Praeses der große Leibniz ware. Die Mühe so er sich gegeben, die Metaphysic zu läutern, und ihre bis dahin wankende

Begriffe fest zu setzen ware von erheblichem Nutzen, und machte wünschen, daß ein Nestorisches Alter ihm die Muße es zu vollenden verliehen hätte.

§ 2. Welch ein Contraste im Reiche der menschl. Erkenntnis. Die Gewißheit der Meßkunst, die zu jeden Zeiten u. in jeden Ländern gleiche Sprache führt, und jedem unvermeydl. den Beyfall abdringt. Si dederis, omnia danda sunt. Die Weltweißheit, die sich in Zeit und Ländern, wie die Mode ändert und für deren Dauer man nicht gut stehen kann. Da öfters zween Weltweißheiten so verschiedene Sprache führen, daß wir einand nicht verstehen, u. bald von den ersten Grundsätzen an schon von einand abgehen. Da man nie genau weiß, wie weit man gekommen, und ob man nicht morgen schon das gebaute wieder umstößt, oder von andern umstoßen sieht . . . .

§ 3. Deutschland schmeichelt sich noch dermalen, Leibniz u. Wolf haben etwas festeres an dem Gebäude angefangen, und wenigstens werde es doch nicht wieder von Grund aus niedergerissen werden . . . .

§ 4. Allein die Zeiten ändern sich, und es scheint der Weltweißheit, wie den Reichen der Welt zu gehen. Vielleicht ohne Newton u. Leibniz würde Descart noch lange den assendant behalten haben, und wer weiß, ob künftige Newtone u. Leibnize nicht eben so große Anderungen vornehmen werden.

§ 5. Ist dieses nur das Schicksal der Philosophie, dieser Wissenschaft, die für Qualitäten thun sollte, was die Meßkunst für die Größe tut. Man sollte es glauben, wenn man die Größenlehre für jede Zeiten und Länder immer eben dieselbe findet.

§ 6. Es ist nicht, daß nicht auch in der Meßkunst gefehlt werden könne. Man kann alle übelgerathene Quadraturen des Circuls zum Beyspiel nehmen, davon bey 100 und mehr gezählt werden, u. jede besondere Paralogismos hat. Gregorius a. S. Vincentio, der gewiß ein großer und tiefsinniger Geometer ware, starb in der Versicherung, daß er sie gefunden, u. wie schwer war es, zu finden, worin er geirrt hatte! So sehr können auch hier affecte den Verstand irren machen, und die Rumbegierde mag beytragen, die Schlüsse leichter gelten zu lassen, die man bey ruhigerm Gemüte nicht so leicht übersehen würde.

§ 7. Indessen ist es doch in der Meßkunst leichter möglich, die Fehlschlüsse zu erkennen, die Probe anzustellen, und man ist wenigstens in den Principien einig. Wenn dieses nicht wäre, so

würde man bald die Geometrie mit Irrthümern durchflochten und widersprechende Sätze enthalten sehen; weil das Criterium Veritatis mangeln würde etc. [6]

§ 8. Wir haben es in der Meßkunst, und sind im Stande, wo es nöthig jede Sätze darinn zu prüfen und uns von ihrer Wahrheit auf eine vollkommen beruhigende Art zu versichern.

§ 9. Allein noch in der Weltweißheit scheint es zu fehlen, und so zu fehlen, daß man nach so überhäuft vielen mißlungenen Versuchen, billig die Frage machen kann, ob die metaphysischen Grundsätze und Beweiße nicht etwann von ganz anderer Art seyen als die Geometrischen und wenn dieses ist ob ihre Gewißheit dessen uneracht soweit könne getrieben werden, daß sie den Geometrischen an die Seite zu setzen?

§ 10. Man muß Geometrie und die bisherige Metaphysic, wenig kennen, wenn der Unterschied in ihrer Richtigkeit und Gewißheit nicht so gleich in die Sinne fallen solle. Ist in der ersten alles so ordentlich, daß man jedweden Schritt sieht den man thut, so gestehe ich wenigstens gerne, daß mir dieses Licht in der Metaphysic entweder noch ganz mangelt, oder da wo es noch scheint nur ein Cahos von Begriffen entdeckt, deren Wirkung, Möglichkeit u. Richtigkeit noch lange nicht so einleuchtend ist, daß man es könnte dabey bewenden lassen. Ist das Licht in der Geometrie hell und durchdringend wie die Sonne, so scheint in der Metaphysic kaum noch das abwechselnde Mondlicht, welches uns öfters die ganz dunkle Nacht zurücke läßt. Man sieht nur schwach und öfters gar nichts, und bald sollte man sagen, das ⊙licht darinn leuchte nur in einem überraschenden Traume . . . .

§ 11. Dieses sind die Klägden in ihrer größten Stärke vorgetragen. Ich verlange nicht Idealisten u. Materialisten, Zweifler u. Fatalisten, oder auch nur Philosophen aus verschiedenen Ländern in Contraste zu bringen, und dann zu fragen, ob es in der Meßkunst auch solche Trennung gebe?

§ 12. Aber allerdings wäre es zu bedauern, wenn solche Trennung in der Metaphysic niemal sollte können gehoben werden, und noch mehr würde es zu bedauern seyn, wenn die Schuld in der Sache selbst läge, oder den Erdbewohnern gleichsam zum Erbtheile zugewiesen wäre.

§ 13. Die Liebe zur Menschlichkeit macht einen his meliora hoffen, und dieses thut den Effect, daß man mir strickte beweißen müßte, daß die Metaphysic an sich keine geomtr. Euidenz u. Gewiß-

heit fähig seye, ehe ich diese so angenehmen u. erwünschten Sätze ganz fahren lassen sollte. Aus dem, daß es bisher noch nicht gelungen, folgt nicht, daß das Gelingen an sich unmöglich seye, und so lange dieses nicht bewießen werden kann, wird immer jede neue Probe zulässig seyn. [7]

§ 14. Diese Probe hat die Acad. nochmals der gelehrten Welt vorgeschlagen, indem sie fragt, ob die Metaphysic mit der Geom. in gleichen Rang der Euidenz gebracht werden könne. Sollte, und man kann sagen, wider alles Wünschen, das verneinende strenge erwießen werden, so frägt sie den Mitteler nachzuhelfen, und die in diesem Fall der Metaphysic, Theol. nat. u. Moral aufbehaltene und eigene Art der Gewißheit, in ihr wahres Licht zu setzen u. ihr Gewicht wenn es möglich ist vollständig zu machen.

§ 15. Betrachtungen, so mir über das schon so lange ventilirte Criterium veritatis bey gefallen, haben mich auf eine Reihe von Gedanken gebracht, die zur vollständigen Auflösung dieser so wichtigen Frage etwas beyzutragen scheinen. Sie giengen auf die Mittel, das wankende in der Metaphysic zu heben, ihre Grundbegriffe unumstößlich und einleuchtend zu machen, sie der Abwechslung der Zeiten und Länder zu entreißen, und der Metaphysic die Ordnung u. Zusammenhang zu geben, daß sie wie die Geometrie den Beyfall abdringen, kurz, daß man nicht nur sagen könne: Si dederis omnia danda sunt; sondern cathegorisch: danda sunt quaedam, ergo omnia.

§ 16. Diese Absicht gienge auf die Metaphysic überhaupt, weil ich für die ersten Grundsteine zum Gebäude der Wahrheit u. besonders der Philosophischen Erkenntnis besorgt ware, weil sich so dann jedes was wahr ist, darauf muß können, und zwar jedes in seiner Ordnung, bauen lassen.

§ 17. Die Acad. verlangt diese allgemeinere Absicht, besonders auf die Theol. nat. u. Moral anzuwenden; und demnach muß die Möglichkeit der Geometr. Schärfe, wenn sie anders in der Metaphysic statt hat, besonders auch auf diese Ihre Hauptwissenschaften ausgedehnt und zwar dergestalt gezeigt werden, daß man wenigstens den Weg deutlich sehe, den man dabey zu nehmen hat, u. zugleich einleuchtend werde, daß dieser Weg nothwendig u. richtig zum gesuchten Ziel führe, gesetzt auch, daß die Schritte nicht jedesmal so leicht sind, daß man sie so gleich vornehmen kann, weil dieses auch zuweilen in der Geometrie Hindernisse und Aufschub findet. Diese Wissenschaft wächst auch noch dermalen von Tag zu Tage.

Und aus ähnlichen Gründen könnte man für den ersten Anfang sich begnügen zu verlangen, daß die ersten Anfänge der Metaphysic ein für allemal unverrückt gemacht würden. Denn bis jetzt wäre sie es nicht . . . . [8]

§ 18. In Beantwortung der Frage, werde ich anfangen anzumerken, daß die Vernunftlehre und darinn besonders die Lehre von den Sätzen, von ihrer Umkehrung und die von den Schlußreden eben den Rum verdiene, den man der Meßkunst giebt. Die Beweiße haben eine wirklich Geometrische Deutlichkeit, und dringen sich jedem denkenden Wesen gleich unvermeydlich auf. Diese Lehren sind seit dem Aristoteles eben so unangefochten und ungeändert geblieben, als die Meßkunst seit dem Euclid, und niemand kann zweifeln, daß so lange Vernunft Vernunft bleibt, diese beiden Wissenschaften immer zu paaren gehen werden. Man hat die Logic angefochten, daß sie unnütz seye, aber niemal, daß sie uns falsche Schlüsse statt wahrer lehre etc. Dieser Rum der Richtigkeit blieb ihro wie der Geometrie.

§ 19. Ich wünschte diesen Vorzug der Vernunftlehre recht erheben zu können, weil es mir vorkommt, daß man ihn bisher der Geometrie fast allein gegeben. Die Vernunftlehre litte dabey unrecht, weil die Geometrie nicht das geringste hierinn voraus hat. Im Gegenteil, ist die Probe von dem was die Vernunftlehre erweißt viel unmittelbarer, als die so man in der Geometrie macht, weil man nur auf seine eigene Gedanken acht haben darf, um sich zum Beyfall genöthigt zu sehen.

§ 20. Räumt man mir diesen Vorzug der Vernunftlehre ein, und wer kann sie erlernen, ohne ihn einzuräumen, so folgere ich, daß die Grundbegriffe worauf diese Wissenschaft ihre Sätze bauet, und worauf ihre Grundsätze beruhen, einer eben so unmittelbaren Prüfung fähig sind, die wir erst von den Sätzen gesagt haben. Man darf bey jedem dieser Begriffe nur auf sich selbst zurücke denken, und man sieht sie jedesmal entweder in seiner Seele entstehen, oder man findet sie in der Betrachtung seiner eigenen Gedanken, auf eine solche Art, daß man dem Denken absagen müßte, wenn man sie nicht zugeben wollte, oder daß man sie im läugnen zugiebt.

§ 21. Es ist wahr, alle diese Begriffe sind auf diese Art Erfahrungsbegriffe. So ofte sie nicht aus andern zusammengesetzt sind. Allein auch hierinn hat die Geometrie keinen Vorzug, und Euclid selbst setzt die Möglichkeit einer geraden Linie unter die

postulata. Da aber die Erfahrung, worauf sich die Richtigkeit dieser Logischen Grundbegriffe gründet, jedesmal wieder erneuert werden kann, so ofte man ihre Richtigkeit in Zweifel ziehen will, u. nichts als das Zurückdenken auf seine eignen Gedanken erfordert, so kann man sie schlechthin unter die postulata setzen. [9]

§ 21. Hiedurch wird die Frage, ob die Metaphysic mit der Geometrie gleiche Evidenz haben könne, in eine andere verwandelt, ob sie gleicher Evidenz fähig seye, wie die Vernunftlehre? Denn da Geometrie u. Vernunftlehre hierinn zu paaren gehen, so ist es in Absicht auf die Gewißheit gleich viel, ob die Metaphysic der einen oder der andern dieser Wissenschaften an die Seite gebracht werde. Hingegen in Absicht auf die Möglichkeit sie dahin zu bringen gewinnt man, wenn man sie mit der Vernunftlehre vergleicht, auf eine gedoppelte Art.

1°. Scheint Metaphysic u. geometrie seyen heterogenea, und dieses würde die Hoffnung, daß bey jener die euidenz seyn könne, wie sie bey dieser ist, ehender vermindern als vermehren.

2°. Sind die Grundbegriffe der Vernunftlehre an sich schon metaphysische Begriffe. Dieses ist der beträchtlichste Gewinn, und wir müssen ihn ins Licht setzen u. Nutzen davon ziehen. —

§ 22. Die Vernunftlehre dehnt sich zwar nur auf das Reich der Wahrheit nicht aber auf das Reich der Wirklichkeit aus, welches sie soviel als hypothetisch läßt. Da aber jenes dieses als einen Theil unter sich begrifft, so ist klar, daß was die Vernunftlehre von jenem ausschließt, an sich schon von diesem ausgeschlossen seye. Hingegen was sie in jenem zuläßt, das gehört zwar überhaupt in's Reich der Möglichkeit, aber ob es wirklich seye oder seyn werde etc. läßt sie unausgemacht.

§ 23. Was demnach die Vernunftlehre verbannt, muß aus der Metaphysic an sich schon wegbleiben.

§ 24. Ferner so ferne in der Metaphysic die Dinge überhaupt, so ferne sie neml. möglich sind betrachtet werden, so hat die Vernunftlehre u. Ontologie in dieser Absicht gleichen Umfang, weil das Reich der Wahrheit u. der Möglichkeit gleiche Größe haben u. einerley begreifen. —

§ 25. So auch, was die Vernunftlehre von Begriffen sagt, geht auch auf die Dinge, so diese Begriffe vorstellen. Ein unmöglicher Begriff und ein Nonsens sind von gleichem Schrot. Ein wahrer Begriff stellt auch jedesmal irgend ein Ding vor. [10]

§ 26. Ferner sind idem, diuersum, simplex, compositum, omnis quidam, nullus, esse, non, non esse, possibile, necessarium, determinatum, indeterminatum, totum, pars, verum, falsum, simplex, compositum, essentia, attributum, contradictio, oppositum, ordo, successio, signum etc. Begriffe die in der Logic u. Ontologie vorkommen. Und da sie in der Vernunftlehre keinen Anstand finden, so ist klar, daß sie auch in der Ontologie, in eben dem Verstande genommen, keinen Anstand haben können.

§ 27. Ich habe schon angemerkt, daß diese Begriffe in der Logic nur als Erfahrungsbegriffe vorkommen. Dieses ist aber zur Gewißheit genug, weil es solche Erfahrungen sind, die man auch im Zweifel wiederholt, und daher im läugnen zugeben muß. —

§ 28. Wenn sie aber zusammengesetzter sind, so wird ihre Entstehensart aus einfachern wiederum so gezeigt, daß man sie immer in sich selbst wieder finden kann. Dieses macht, daß wir die Vernunftlehre ein für allemale so lernen, daß jeder Zweifel auf immer wegbleibt. Und so lernen wir auch die Geometrie. Warum aber nicht auch die Metaphysic?

§ 29. Die Antwort auf diese Frage entwickelt sich allmählich. Wir wollen die erst angeführte logische Begriffe, die zugleich auch in die Ontologie gehören können, beybehalten. Es ist unstreitig ihre Richtigkeit wird bleiben, sobald man ihnen eben den Umfang läßt. Ändert man aber hieran, so kann man ohne Beweiß, daß die Änderung erlaubt seye, nicht mehr dafür gut stehen. Eben so ist es, wenn man sie ohne weiteres mit Sätzen verbindet, deren Herkunft man noch nicht erwießen hat, oder wenn man vom hypothetischen zum cathegorischen einen Sprung macht, etc.

§ 30. Wenn wir ferner auf diese logische Erfahrungsbegriffe acht haben, so werden wir leicht sehen, das noch mehrere dergl. können gefunden werden, die zwar eben nicht in die Logic aber in die Metaphysic gehören. Hierzu dient die allgemeine Regel: Welche Begriffe wir aus unseren eigenen Gedanken herleiten können, die dürfen wir eben nicht von äußern Dingen hernehmen. Denn so haben wir die Probe von ihrer Entstehensart, Möglichkeit und Richtigkeit viel näher und in uns selbsten. [11]

§ 31. So ist der Begriff Ordnung, Übereinstimmung, Vollständigkeit, requisitum, Vollkommenheit, Grade etc. Wir finden sie und ihr Gegentheil in unsern Gedanken, mit denen wir allerdings besser als mit äußern Dingen bekandt sind. Wer will aber umstoßen, was er in seinen eigenen Gedanken findet!

Das hieße dem Denken absagen. Es ist für sich klar, daß wenn die Enstehensart eines Begriffes so entwickelt wird, es ihm an Gewißheit u. Einleuchten nicht mangeln wird. Er dringt sich im Zweifel auf.

§ 32. Geht man hierinn so weit, daß die Schlüsse auch bey unrichtigen Gedanken richtig bleiben, so hat man alles was man verlangen kann. Z. E. das Carthesische Cogito, ergo sum enthält einen wahren Schluß, gesetzt auch, daß ich etwas irriges gedächte etc.

§ 33. Das bisher gesagte bleibt annoch bei dem Gegner der Metaphysic, der am meisten läugnet bei dem Egoiste, unangefochten. Geometrie und Logic sind ideale Wissenschaften, und in der Metaphysic räumt er nichts ein, als wovon er in sich Erfahrung haben kann. Alles außer ihm ist ihm nur Schein. Man muß also in diesem Grunde so weit mit ihm gehen, und ihm den Schein gelten lassen, bis man Gründe genug hat, aus dem angenommenen Schein auf das Wahre zu schließen. So machen es die Astronomen die anfangs nur das scheinbare in der Bewegung des Himmels vor sich haben, aber durch dieses Dato durch auf das wahre dringen.

§ 34. Ich glaube durch die bisherige Betrachtung so viel erreicht zu haben, daß das si dederis in der Metaphysic categorisch wird, weil man die Grundbegriffe, so die Logic bereits enthält, als postulata ansehen, und den Beyfall als nothwendig bey jedem voraussetzen kann.

§ 35. Das danda sunt omnia, hängt schlechthin von der Geschicklichkeit ab, auf diese einmal zugegebene Grundbegriffe weiter fortzubauen. Wir finden es auch in der Geometrie, weil darinn noch lange nicht alles erfunden ist. [12]

§ 36. Die andere Frage, ob solche Begriffe zureichen, die Metaphysic zu erschöpfen, läßt sich dermalen noch nicht vollständig beantworten. Doch dient folgendes:

1°. Man kann darinn, wenn sie a priori seyn solle, keine andere Begriffe u. Sätze zum Grunde legen, als solche die auch ein Egoiste einräumt, folgl. die sich auf die Unmittelbare innere Empfindung der Seele gründen.

2°. Da es solche Begriffe giebt, so muß man sie in Menge vorräthig zu machen suchen. Sie sind die brauchbarsten und sichersten Wafen wider jeden Gegner u. Zweifler. —

3°. Alles was daraus kann gefolgert werden, muß nicht erst von äußerl. Dingen abstrahirt werden, weil sie so a priori sind.

4°. Das allgemeine und hypothetische in diesen Sätzen, giebt absolute nothwendige Wahrheiten etc.

5°. Dem Egoisten muß man aus dem Schein auf das wahre schließen wovon die Astronomie Beyspile giebt.

§ 37. So weit man auf diese Art in der Metaphysic fortrückt so weit wird sie allerdings eine geometrische Schärfe u. Gewißheit haben. Der Anfang oder ein guter Theil von Grundbegriffen ist bereits vorhanden, und es ist mögl. noch mehrere zu finden, u. aus diesen zusammengesetzteres zu machen etc. — Wie weit sich aber jedesmal fortschreiten lasse, dieses hängt offenbar, wie in der Geometrie, von den Erfindern ab. Indessen ist zu wünschen, daß der Anfang einmal in Ordnung gebracht werde u. sollten wir nur soviel haben als das erste Buch Euclids in der Geometrie ist. Man wüßte doch immer, wo man geblieben ist, u. weiter fortschreiten solle.

§ 38. Es scheint Wolf bereits schon dieses eingesehen zu haben. Das erste Hauptstück seiner deutschen Metaphysic enthält eine Probe davon, weil er darinn das Cartesische Cogito ergo sum entwickelt, und verschiedene Grundbegriffe u. Grundsätze daraus herleitet. Es geht auch im folgenden Hauptstücke [13] noch gut, bis er auf den Satz des zureichenden Grundes kommt, der so viel Widersprechens veranlaßt hat.

§ 39. Es war auch zum Theil nicht ohne Ursache. Viele Leser konnten etwann bemerken, daß das nette und strenge in dem Beweiße hier anfienge in etwas zu fehlen. Es war aber schwer die Natur des Fehlers zu bestimmen. Ich glaube nicht, daß an dem Orte wo Wolf diesen Satz vorträgt, mehr habe können vorgetragen werden, als das Recht, so sich der Verstand anmaßt, ohne zureichenden Grund keinem Vorgeben Beyfall zu geben u. von jedem Satze, dessen Wahrheit nicht durch unmittelbare Empfindung sich aufdringt, den Beweiß, oder den Zusammenhang mit solchen Empfindungen zu fordern. Dieses aber ist längst schon in der Vernunftlehre vorgekommen, und die ganze Lehre von den Schlüssen dienet dahin, daß wir die Gründe prüfen können, ob sie vollständig sind oder nicht.

§ 40. Ein jeder maßt sich dieses Recht an, und selbst die, so den Wolfschen Satz des zureichenden Grundes angriffen, konnten wohl nicht anderst als vermög desselben sich befugt achten, ihn anzugreifen. Der Beweiß war ihnen nicht einleuchtend, und der Satz selbsten schiene eines Beweißes nicht fähig, wenigstens nicht in aller Allgemeinheit.

§ 41. Hätte aber Wolf sich begnügt, statt des zureichenden Grundes nur das Recht Beweiße zu fordern anzubringen, so wäre von der Allgemeinheit etwas abgegangen. Denn Erfahrung diene dem Verstande zur Versicherung so gut als Beweiße, und er beruhigt sich bey Beyden. Die Gewohnheit aber, daß sich der Verstand auch mit Erfahrung begnügt, macht, daß er gleichsam entwöhnt wird, dabey weiteren Gründen nachzufragen, und wenn er es thut, so scheint es nur deswegen zu seyn, weil er auch Beweiße zu Erfahrungen findet, oder bemerkt, daß zusammengesetztere Erfahrungen sich in einfachere auflösen lassen. Bey den Einfacheren aber muß er es fast nothwendig bewenden lassen, u. kann es thun, weil Erfahrungen u. Beweiße zu seiner Beruhigung gleiche Dienste thun.

§ 42. Das bisher gesagte kommt in der Logic unangefochten vor, und würde es auch in der Grundlehre geblieben seyn. Es geht aber nicht so weit als der zureichende Grund, welches sich auch da noch [14] solle finden lassen, wo der Verstand sich mit Erfahrungen begnügt, und daher noch weiter als das Recht so sich der Verstand anmaßt, Gründe und Beweiß zu fordern, um gewiß zu seyn.

§ 43. Vielleicht hätte dieser Satz auf verschiedene Arten unter die Postulata gesetzt werden können. Z. E. Wenn etwas ist, welches nicht ware, so muß ein Grund da seyn, warum es jetzt ist. Denn da es vorhin nicht ware, so hat es entstehen müssen, um jetzt zu seyn. Nun konnte es sich selbst nicht machen. Denn was sich machen solle, muß schon seyn, quod absonum, folgl. hat es durch etwas, das schon ware gemacht werden müssen. Dieses aber enthält den Grund, ergo . . . . ohne dieses sehe ich zwar, daß es ist, aber nicht warum? aliter. Denn sonst begreife ich nicht, warum es jetzt ist. Ohne dieses Begreifen kann ich es nicht zugeben . . . .

§ 44. Nach der Abhandlung des zureichenden Grundes bemüht sich Wolf aber nicht mehr so sorgfältig, die Begriffe aus den Grundbegriffen herzuleiten, und ihre Entstehensart zu zeigen. Ich habe oben bereits angemerkt, daß dieses möglich u. nothwendig ist, wenn die Ontol. feste gesetzt werden solle. Denn nimmt man die Begriffe nur so an, wie sie die Worte und gemeine Art zu denken mit sich bringen, so ist immer etwas mißliches dabey. In der Moral rühmt er hierinn strenger verfahren zu seyn, u. sagt daß er öfters die Sache entwickle, ehe er auf den Namen komme. Dieses sollte allerdings seyn, weil der Name die Sache weder richtig noch gewiß

macht. Es hätte aber auch in der Metaphysic seyn sollen, und dieses finde ich höchstens nur in dem ersten Hauptstücke der deutschen Wolfischen Metaphysic.

§ 45. Ich werde nun diese Betrachtungen über die Metaphysic schließen, weil die Acad. besonders die theol. nat. u. Moral will untersucht wissen. Es ist auch hier der Ort nicht eine Metaphysic so weit sie sich nach vorhin angezeigter Methode zu einer geom. u. logischen Schärfe bringen läßt, herzusetzen. Die Acad. verlangt vorzüglich den Beweiß der Möglichkeit. Und diesen hoffe ich gegeben zu haben, weil ich gezeigt, wie sie auf gleich nothwendige Grundbegriffe, wie die Logic [15] gebaut werden könne, welche keine andere Erfahrungsbegriffe zum Grunde legt, als solche, die auch ein Egoiste einräumen muß, und die sich so aufdringen, daß man dem Denken absagen müßte, wenn man sie läugnen wollte. Ich habe angemerkt, daß die Logic uns auch Anleitung giebt, aus solchen Grundbegriffen andere zusammenzusetzen, und ihre Entstehensart in unseren eigenen Gedanken zu sehen und zu empfinden. Ich habe angemerkt daß diese Proben noch unmittelbarer als die Geometrischen sind, und folgl. die Euidenz dadurch ehender größer als kleiner wird. Endl. habe ich noch beygefügt, daß diese schärfere Methode dem Egoisten die Welt als einen bloßen Schein gelten lasse, bis Gründe genug da sind, aus diesem hypothetisch angenommenen Schein, eben so wie es die Astronomen machen, auf das Wahre zu kommen. Die Astronomen gebrauchen die Geometrie, Optic u. Mechanic zu ihrer Absicht. Es scheint demnach daß die Metaphysic eine Opticam transcendentalem für Egoisten u. Idealisten erfordere, wovon aber in dieser Wissenschaft noch wenig zu finden. Es ist aber immer gut, anzuzeigen was noch mangelt. Ebenso lasse ich dahin gestellt, ob man diese Leute bis in die Theologie führen müsse, um den Schluß vom Schein auf das Wahre zu machen, oder ob dieser Schein an sich schon genug Phaenomena äußere, die ihn als Schein verbannen, und das Wahre nothwendig erfordern. —

§ 46. Übrigens glaube ich nicht, daß man bloß den Egoisten u. Idealisten zu gefallen so strenge verfahren müsse. Die Vorzüge einer geometrischen Schärfe sind an sich viel beträchtlicher als daß man sie nicht wegen ihrer eigenen Schönheit suchen sollte. So hatte Euclid die strengsten Sophisten zu Gegnern, u. stellte sich solche vor. Allein wer nicht ein Sophist ist, liest seine Elemente mit ungleich größerem Vergnügen.

§ 47. Wollte man aber wie Aristoteles die Metaphysic a posteriori aufführen, so würde sie von dieser Schönheit wiederum viel verlieren weil sie ungefehr eben so wäre, als wenn man in der Meßkunst aus einzelnen Exempeln durch Inductionen wollte Lehrsätze finden. [16]

§ 48. Um nun auf die Theol. nat. zu kommen, welche man als einen Theil der Metaphysic ansehen kann, so habe folgendes vorläufig anzumerken.

1°. Setze ich nach den bisherigen Betrachtungen voraus, daß eine Metaphysic nach Geometrischer Schärfe möglich ist, und da wir bereits einen Vorrat von Grundbegriffen davon haben, und so auch die Methode sie abzuhandeln im vorher gehenden angegeben worden, dabey uns nur das zu thun bleibt, daß dieses Gebäude der Ordnung nach und jedesmal so weit es reicht u. so weit Erfinder Gelegenheit u. Anlässe dazu haben, feste aufgeführt werde.

2°. Ich zweifle ob man dermalen und bey dem ersten Versuche darinn so weit kommt, als z. E. Euclid nur im ersten Buche seiner Elemente. Indessen wird auch dieser Anfang schon genug seyn. Die nützlichste Erinnerung für den so die Probe davon machen will, ist daß man Sätze, die noch nicht können in Zusammenhang mit solchen ersten Gründen gebracht werden, lieber ganz weglasse, oder sie in einem Anhange besonders anzeige. Fermat giebt uns ein Beyspil in der Arithmetic. Er hatte viele Eigenschaften der Zahlen durch bloße Inductionen entdeckt, zu welchen erst nachher der Beweiß gefunden worden.

3°. Da es also damit etwas langsam gehen wird, und das eilen fast nothwendig eben die Übereilung, wie bei so vielen Quadraturen des Circuls nach sich zieht, so werde ich auch nicht voraus bestimmen, was aus einer solchen Metaphysic zum Behufe der Theol. nat. wird nach und nach gefolgert werden. Die Acad. fordert hierüber specialere Betrachtungen, und solche werde demnach anzubringen bemüht seyn. [17]

§ 49. Ich kehre wiederum zu dem Reiche der Wahrheiten zurücke, und bemerke zwoo Arten, die darinn vorkommen. Einige derselben hängen von Zeit u. Ort als von unumgänglichen Bedingungen ab, andere aber nicht. Z. E.: Ehe ich etwas denke kann ich nicht sagen, daß ich es denke, oder ehe ich einen Satz erfinde, kann ich nicht sagen, daß ich ihn erfunden habe etc. Wahrheiten von dieser Art haben gewisser Maßen etwas veränderliches, und das hier und jetzt macht sie so bestimmt und individual, daß sie allerdings etwas eingeschränkteres haben. Hingegen Wahrheiten,

die weder von Zeit u. Ort abhängen, ich kann die Geometrischen u. Logischen u. was in der Metaphysic im strengsten Verstande a priori ist, hierher rechnen, diese sind ewig und aller Orten wahr.

§ 50. Ich glaube beyfügen zu können, daß sie auch ohne ein denkendes Wesen wahr sind, und wahr seyn würden, wenn auch alle denkenden Wesen sie nicht wüßten oder das Gegentheil glaubten. Z. E. der Pythagorische Lehrsatz ist wahr gewesen ehe ihn Pythagoras erfunden, er wird auch Wahrheit bleiben, wenn er gleich wieder sollte vergessen werden, oder auch wenn es möglich wäre, daß alle das Gegentheil glaubten.

§ 51. Ich merke ferner, daß das nothwendige und das ewige in diesen Wahrheiten sich uns auf eine solche Art aufdringt, daß wir zum Beyfall nichts als die Betrachtung desselben gebrauchen, u. vollkommene Beruhigung finden.

§ 52. Hieraus glaube ich schließen zu können, daß wenn auch weder Welt, noch Gott kurz nichts wäre, dennoch Wahrheiten seyn würden. Dieser Schluß aber bedarf einiger Errinnerungen, und diese werde ich blos logisch machen, weil sie auf die Vermeydung eines Paralogismi gehen.

1°. Wird dieser Schluß nothwendig zugegeben werden müssen, so bald man zugiebt, daß die erstgemeldeten nothwendigen und ewigen Wahrheiten von jedem denkenden Wesen independent sind.

2°. Um dieses zu zeigen, habe ich mich vorhin nur einer Induction bedient, aus welcher sich folgerte, daß weil z. E. [18] der Pythagorische Satz wahr ist, wenn ihn auch kein Mensch wüßte, so würde er auch wahr seyn, wenn ihn auch kein ander denkendes Wesen wüßte, und daher wenn auch kein unendl. Geist wäre.

3°. So viel glaube ich wird man hier zugeben, daß wenn weder Welt noch Gott, wenn gar nichts wäre, so wäre auch niemand der sich solche Wahrheiten vorstellte. Ob sie aber nicht dessen unerachtet Wahrheiten bleiben würden ist eine andere Frage.

4°. Verneint man diese Frage, so muß man behaupten, daß erst die Vorstellung eine Wahrheit zur Wahrheit mache, u. folgl. z. E. der Pythagorische Satz nicht ehender wahr seye, bis sich ihn jemand als wahr vorstellt. Ich sollte nicht gedenken, daß wenigstens bey endlichen Geistern diese Wahrheiten auf dieselben warten, um wahr zu werden.

5°. Die größere Frage aber kömmt hiebey von dem Satz der Theol. nat. her, daß neml. der Göttl. Verstand den Grund der Möglich-

keit jeder Wahrheiten enthalte. Der Beweiß dieses Satzes wird in der Theol. nat. von Wichtigkeit, und hier ist die Frage eines logischen Circulum in demonstrando zu vermeyden.

6°. Denn ehe die Existentia Dei bewießen ist, wird auch ein Atheus ewige Wahrheiten einräumen müssen. Und solle der Beweiß a priori geführt werden, so ist klar, daß er aus keinen andern als diesen ewigen Wahrheiten hergeleitet werden kann. Er wird demnach so aussehen. Dantur veritates necessariae ab aeterno, ergo datur Deus.

7°. Dieser Beweiß wird von dem Wolfschen zureichenden Grund independent und blos auf den Logischen gebracht. Laßt uns sehen was für Proben dabey können angestellt werden.

α) Läßt sich beweißen, daß diese Wahrheiten, die allerdings unendlich seyn, sämmtl. in einem Verstande, als ihrem gemeinsamen Receptaculo sich befinden müssen, so ist die existentia Intellectus infiniti dadurch bewießen.

β) Läßt sich aus diesen ewigen Wahrheiten beweißen, daß der Begriff eines Entis necessario existentis ein möglicher Begriff seye, so wird die Existentia Entis absolute necessarii daraus folgen. Denn seine Non-existentia würde diesen Wahrheiten widersprechen. [19]

γ) Ebenso wenn man aus diesen Wahrheiten beweißen kann, daß Ens perfectissimum unico modo possibile est, und was unico modo possibile est necessarium est, so folgt die necessitas existentiae Entis perfectissimi daraus.

§ 53. Ich habe diese Formeln von Beweißen nur Hypothetisch vorgetragen, weil die Metaphysic, welche solche ewigen Wahrheiten mit Geometrischer Schärfe entwickeln solle, noch dermalen in desideratis ist. Da aber vorhin die Mittel dazu angegeben worden, so wird es von der Muse u. Anlässe der Erfinder abhängen, zu sehen wie weit man hierinn ungezwungen gehen könne? Ich gebe die vorgeschlagenen Wege demnach nur zum Versuchen an.

§ 54. Indessen aber werde ich noch anmerken, daß weil Gott ein Ens absolute necessarium ist, der Begriff davon, seine Entwicklung u. Beweiß unter den vorhin gemeldeten ewigen Wahrheiten allerdings vorkommen, und sich daraus herleiten lassen müsse.

§ 55. Eben dies ist auch von dem Begriffe Entis immutabilis u. perfectissimi anzumerken.

§ 56. Das bisherige geht auf die Existentia Dei. Die Theorie seiner Eigenschaften und Vollkommenheiten solle gleichfalls a priori erfolgen. Der Egoist u. Idealist wissen von nichts als von Geistern.

Daher hat man die Materialisten hier mehr zu Gegnern, die etwann einen Körperl. Gott träumen.

§ 57. Ist man in der Metaphysic so weit gekommen, daß man den Schein der Körperwelt zur Realitaet macht, so muß man hingegen auch auf Gründe bauen, um den Körpern das Denken abzusprechen, in so ferne sie Körper oder zusammengesetzt sind. Der Beweiß, daß Gedanken nur einfachen Dingen zukommen wird hiebey das Hauptwerk ausmachen müssen. —

§ 58. Die übrigen Vollkommenheiten Gottes, des Verstandes u. Willens sind so, daß wir keine anderen davon finden können, als die wir in endl. Geistern finden, u. auch von diesen müßten wir Mängel u. Schranken weglassen. Der größte Anstand dabey ist für einen Metaphysiker unstreitig, ob nicht zu viel menschliches damit unterlaufe. Der Trost dabey wäre, daß Gott nicht verlange, daß wir hierinn das für unsere Natur unerforschliche erforschen oder wissen sollen. Aber wo fängt dieses an? Wenn uns gewisse Sinne u. daher Quellen zu Begriffen mangeln, so haben wir viele mögl. sinnliche Begriffe nicht, und daher fehlen uns auch die daraus abstrahirten, eine Reuelatio immediata läßt sich hieraus als möglich erkennen. [20]

§ 59. Nach dieser Theorie kommt die von dem Verhältnis Gottes gegen die Welt. Die Schöpfung, die Erhaltung, die Vorsehung, hierüber finden sich folgende Wege.

1°. Aus den ewigen Wahrheiten die Egoisten u. athei einräumen, muß folgen, daß ein Gott seye.

2°. Aber nicht unmittelbar, daß eine Welt seye.

3°. Ob dieses aus dem Begriffe des Göttl. Willens u. actuositaet gefolgert werden könne, ist eine andere Frage.

4°. Würde auch dieses nicht folgen, u. man kann beweißen, daß es nicht daraus folge, so ist die Freyheit des Göttlichen Willens u. contingentia mundi erwießen u. zwar a priori.

§ 60. Man sieht leicht daß ich hiebey voraussetze, alle diese Sätze müßten nothwendig in der theol. nat. erwießen werden können. Die Geometrische Schärfe in diesen Beweißen vermißt man noch, und wenn die Metaphysic das Aussehen haben solle, wie ich sie oben vorgestellt, so ist auch kein Wunder, daß sie diese Schärfe noch nicht hat. Denn bis jetzt sieht sie noch nicht so aus.

§ 61. Dieses ist ungefehr meines Erachtens, was man a priori thun muß, und es wird auf Versuche ankommen, darinn ungezwungen und unübereilt weiter zu gehen. Sollten aber Sätze a posteriori dazu genommen werden, so wird die Theorie in so ferne

empyrisch, und die Metaphysic wird sich auch weder mit der Logic noch geometria pura sondern höchstens nur mit der Mathesi adplicata vergleichen lassen.

§ 62. Hierüber merke ich an, daß eine Wissenschaft aufhört a priori zu seyn, so bald äußere Erfahrungen müssen zu Hülfe genommen werden. Z. E.: Die Logic u. Geometrie fordern nichts als ein denkendes Wesen, und in der Mechanic ist die Phoronomie, wo neml. nur die translatio localis betrachtet wird, von gleicher beschaffenheit. Wir haben den Begriff der Zeit in der Successione idearum in uns selbsten, und die Meßkunst beut uns die Theorie des Raumes an, Beide verbunden geben die Phoronomie etc. Diese Wissenschaften sind demnach im genausten Verstande a priori. [21]

§ 63. Ich wende mich nun zur Betrachtung der Moral, und hiebey werde ich nicht die verschiedene Begriffe aufsuchen, die man sich davon macht, sondern bey der Sache selbst anfangen, woraus ein dieser ähnlicher Begriff entstehen solle.

§ 64. Auch hier dient mir die Vernunftlehre zum Leitfaden. Ich merke an, daß sie sich nur auf die Verrichtungen des Verstandes erstreckt, und den Willen bey seite läßt. Sie sucht nur die Gesetze des Denkens, und entscheidet daraus die Regeln des richtigen Denkens, so sie auf Begriffe, Urtheile u. Schlüsse bringt, und uns den Weg darinn gebähnt u. richtig macht.

§ 65. Wir haben einen Willen und Begierden, und finden sie Gesetzen unterworfen, denen sie ebenso folgen wie der Verstand den seinigen und beyde straucheln auch zu weilen.

§ 66. Das Gute ist für den Willen, was das Wahre für den Verstand ist. Und wie dieses die Vernunftlehre veranlaßt hat, so veranlaßt jenes eine ähnliche Wissenschaft, die wir die Wissenschaft des Guten nennen können.

§ 67. Die Theorie dieser Wissenschaft solle uns lehren, das Gute vom bösen unterscheiden, u. ihr praktischer Theil solle uns Anleitung geben, Fertigkeiten in der Auswahl u. Begehren des Guten zu erlangen.

§ 68. Der Unterschied zwischen dem Guten u. Wahren besteht darinn, daß das Wahre keine Stuffen hat. Es ist entweder wahr oder falsch, u. kann nicht im 2, 3 . . . grad wahrer sein etc. Durch 100 Beweiße ist der pythagorische Satz nicht wahrer als durch einen einigen. Solche Stuffen kommen nur bey der Wahrscheinlichkeit vor.

§ 69. Hingegen hat das Gute bis zum Unendl. Stuffen, so wohl an sich als in Vergleichung mit anderem Guten. Wie demnach der Verstand schlechthin auf das wahre geht, so geht der Wille auf das beste. Dieses ist wenigstens sein natürliches Gesetz, welches nur in sofern abweicht, soferne das beste nur eingebildet ist.

§ 70. Da ein Satz nicht mehr als wahr, hingegen aber durch unzählige Stuffen wahrscheinlicher seyn kann, so macht wenn man diese Stuffen durch Zahlen bestimmen will, die Wahrheit eine Einheit aus, und jede Wahrscheinlichkeit stellt einen kleineren Theil oder einen Bruch vor.

§ 71. Hingegen haben wir bey dem Guten keine solche Einheit, das Größte Gute ist unendlich, u. daher bey endlichen Geschöpfen nicht zu finden. [22]

§ 72. Daher läßt sich von kleineren Guten nur vergleichungsweise reden, und der Maaßstab davon wird willkührlich.

§ 73. Dieses macht zwischen der Vernunftlehre und der Wissenschaft des Guten einen beträchtlichen Unterschied. Jene hat einen bestimmten Maaßstab, neml. die völlige Wahrheit, und mit diesem kann sie jedes Vergeben gleichsam abmessen. Es muß mit dem Maaßstabe von gleicher Größe sein.

§ 74. Hingegen da der Maaßstab in der Wissenschaft des Guten willkührlich ist, so kann sie nur Verhältnisse angeben, und das absolute Mäß scheint darinn zu fehlen.

§ 75. Alles was demnach in dieser Wissenschaft vorkommen kann, in Ansehung der Theorie ist die Vergleichung eines Guten mit dem andern, dadurch erlangt man die Fertigkeit sich zu dem besseren zu entschließen, u. dem Größten näher zu kommen.

§ 76. Würde man es so weit bringen die einfachern und sodann auch die zusammengesetztern guten auf Zahlen zu bringen, so hätte diese Wissenschaft unstreitig eine Geometrische Schärfe; u. man kann sagen eine geometrische Gestallt, weil sie einen Theil der Matheseos adplicatae ausmachen würde.

§ 77. Da es bey dem bloßen begehren nicht bewenden kann, so hat diese Wissenschaft einen zweiten Theil, welcher die Theorie der Kräfte, jedes Gute zu erlangen, enthalten muß.

§ 78. Jeder Mensch hat ein bestimmtes Ziel des Lebens, u. Kräfte von bestimmtem Maaß. Die Summe des Guten dessen er in seinem Leben fähig ist, wird durch ihre Anwendung ebenfalls auf einen bestimmten Grad gebracht. Dieser Grad sollte unter allen

der größte seyn. Es giebt demnach hiebey ein maximum, zu dessen Bestimmung aber die Differentialrechnung noch nicht zureicht.

§ 79. Bis dahin wird man sich begnügen müssen, die Vergleichung mehrerer Guten in Absicht auf die Summe des ganzen Lebens so gut als möglich ist anzustellen, und in dieser Wissenschaft die Theorie dahin zu leiten, daß wenigstens die Größere Unterschiede angezeigt werden. Dieses ist auch alles was man dermalen darinn thun kann. [23]

§ 80. Ich bemerke noch, daß die Erfahrung das Meiste dabey thut, und folgl. diese Wissenschaft in soferne höchstens nur mit den Theilen der Matheseos adplicatae nicht aber mit der Geometria pura wird können verglichen werden, wenn sie auch alle Vollständigkeit hätte.

§ 81. Bisher habe ich dieser Wissenschaft noch keinen besondern Nammen gegeben. Da sie aber für sich ein realer Begriff ist, so ist es an dem Nammen so viel nicht gelegen. Meines Erachtens macht sie einen beträchtlichen Theil der Moral aus. Wer aber von diesem Wort andere Begriffe hat, dem wird es eben nicht schwer fallen, diese hier betrachtete nach eigener Lust zu benennen.

§ 82. Man hat zwischen den Officiis perfectis, wozu ein Mensch den andern nöthigen kann, und den imperfectis, welche mehr von der Willkühr u. Liebe zum gemeinen besten abhängen, bereits schon Unterschiede gemacht, und die erstern zum Recht der Natur die letztern zur Moral gewiedmet.

§ 83. Die erstern haben eine strengere Nothwendigkeit, und sind in ihrem Beweiße eben deswegen mehr einer geometrischen Schärfe fähig. Sie betrachten aber alle die Pflichten u. Rechte eines Menschen gegen den andern, was jeder nach der größten Strenge fordern kann. Und in so ferne sind sie priuativ z. E. neminem laede, suum cuique tribue etc.

§ 84. Hingegen sind die Officia imperfecta der vorhin gedachten Ausrechnung des größten Guten unterworfen, weil sie theils auf den Menschen selbst gehen, theils von andern nicht mit aller Schärfe gefordert werden können. Würde aber diese Rechnung erfunden, so ist offenbar, daß diese Wissenschaft unter die Mathessin adplicatam gezählt u. eine euidentere Gestallt bekommen würde. [24]

Anmerkungen.

§ 85. Was im strengsten Verstande a priori ist? Man kann sagen, was aus allgemeinern Gründen hergeleitet wird. Besser aber, wozu keine äussere Erfahrungen gebraucht werden, und zwar auch relatiue. z. E. wenn man durch Schlüsse aus Gründen oder auch aus Erfahrungen auf einen Erfahrungssatz kömmt, den man sonst durch die wirkliche Erfahrung hätte beweißen müssen. A posteriori ist eine Inductio completa.

§ 86. Überhaupt wäre zwar a priori, jeder Satz, den man aus dem bereits bekandten unmittelbar herleitet, u. wo die Erfahrung höchstens nur zur Probe dient. In der Physic sucht man die allgemeinsten Gründe aus Erfahrung, wenn man sie aber gefunden, so lassen sich Schlüsse daraus ziehen.

§ 87. Die Wissenschaften a priori sind 1°. arithmetic u. Geometrie oder überhaupt die Mathessis pura. 2°. Die Phoronomie. 3°. Die Logic. 4°. Die Ontologie. 5°. Die Lehre von zusammengesetzten Dingen, oder Cosmol. transcendentalis. 6°. Die Chronometria generalis, worinn die Lehre der perioden u. ihrer Vergleichung: periodus aequalis, inaequalis, data lege mutabilis etc. de quantitatibus quae sunt functiones temporis et periodorum.

§ 88. Die geometr. betrift den Raum nach 3 Dimensionen, die chronometrie die Zeit nach einer Dimension. Die Phoronomie Zeit u. Raum, u. daher die Geschwindigkeit u. Direction, u. ihre Verhältnisse. Die Logic betrift die Form der Gedanken, u. Art zu denken, u. ihre Vergleichung u. Verhältnisse. Die Ontol. ist die Lehre der Möglichkeit der Dinge und ihrer Verhältnisse überhaupt. Die Cosmol. oder Systematologia die Lehre entium compositorum et connexorum ratione temporis et spatii. Die Aletheiologie die Lehre der ewigen Wahrheiten etc. quae sunt ex rerum essentiis. Die Phaenomenologia oder optica transcendentalis die Lehre des Scheins. Was in Einbildung wahr ist etc. u. wie ferne die Wahrheit durch die Verstellung ihre Gestallt ändern kann etc.

§ 89. Die Wissenschaften a priori sind hypothetisch, weil man dabey nur auf die Möglichkeit der ersten Begriffe sieht. Z. E. Euclid fordert die Möglichkeit jeder geraden Linie, und der circul, u. aus diesen leitet er die Möglichkeit jeder Figuren her. Die Theorie der Möglichkeit der Begriffe fehlt noch fast ganz. Euclid zeigt die Möglichkeit der Sache, nemlich der Figuren, in dem er den modum angiebt, wie man sie zeichnen u. wirkl. machen könne. [25]

Von der moralischen Gewißheit.

§ 90. Diese wird der Geometrischen entgegengesetzt, welche demonstration u. Überzeugung begreift. Die Moralische hingegen scheint noch ehender eine Glaubenssache zu seyn.

§ 91. Was aus richtigen Gründen auf eine richtige Art gefolgert wird ist richtig. Die Richtigkeit der Folge gibt die Logic an.

§ 92. Was richtig in der Folge ist, ist eben so wahr als die Praemissen.

§ 93. Sind praemissen wahr, aber die Form nicht logisch nothwendig so kann der Schlußsatz wahr oder falsch seyn etc.

§ 94. Aus irrigen Praemissen u. wahrer u. falscher Form kann wahres und falsches fließen. —

§ 95. Die logic determinirt demnach nur die Bedingungen unter welchen der Schlußsatz nothwendig angeht, aber nicht, wenn er per accidenz zutrift. Diß läßt sie unendschieden. Sie zeigt nur was aus der Form folgt.

§ 96. Admittirt man, wie ein Satz umgekehrt aussehe, so kommen noch mehrere Arten zu schließen heraus. Aber hier muß man großen theils schon die materie mitnehmen etc.

§ 97. Die Logic zeigt nur wenn schlechthin der Schluß aus der Form folgt, mit Zuziehung der materie geht es öfters an.

§ 98. Und hierinn scheint die Certitudo moralis zu bestehen.

§ 99. Z. E. man nehme eine nicht logische form

A ist a, b, c, d, e
B ist a, b, c, d, e
ergo B ist A.

Dieser Schluß geht an, wenn so wohl A als B keine andere Merkmale als a, b, c, d, e hat. Denn so ist unstreitig, daß A u. B einerley seyn werde.

§ 100. Wiederum A ist a, b, c,
B ist a, b, c, d, e

Hat nun hier B keine andere Merkmale, als a, b, c, so geht der Schluß alles B ist A, aber nicht umgekehrt, weil B mehr Merkmale als A hat.

§ 101. Bey der moralischen Gewißheit, wenn man so schließt, so werden die Merkmale a, b, c, d, e nicht deutlich abgezählt, u. auch nicht untersucht, ob sie den Begriff erschöpfen. Dieses läßt man gleichsam auf die innere Empfindung ankommen.

§ 102. Solle aus der Form § 100 ein allgemeiner Satz folgen, so muß man sich versichern daß alle Merkmale von B in A seyen. [26]

§ 103. Die Form (§ 99) gebrauchen wir im gemeinen Leben beständig. z. E. Ich schließe, wenn ich Caium sehe, daß es Caius seye, weil ich alle Merkmale, so ich mir von Caio bewußt bin, an ihm finde.

§ 104. Hiebey ist wohl zu merken, daß wenn man den Maiorem in dieser Form umkehren sollte, es in allen diesen Fällen (§ 103) zu weitläufig u. zu schwer fallen würde, alle Merkmale in das Subiect zu bringen. Wir lassen sie wie in einer Summe, und irren uns eben nicht so oft dabey.

§ 105. Indessen giebt es Zweifel, wenn eine vorhin bekanndte Person lange Jahre abwesend gewesen. Die Kleydung, Gedenkart, Sprache, Gesichtszüge ändern sich zum Theil, theils werden sie vergessen etc. Ex. die Frau im Bündnerland, die einen Fremden lange Zeit für ihren Sohn gezwungen bey ihr zu bleiben etc. verlieren sich die Sinne, so haben wir Isaacs Beyspil an Jacob u. Esau.

§ 106. Da die Form § 99 bey allen Dingen, die wir als eben die widererkennen vorkömmt, so ist es sehr natürl. daß wir in Moralischen Dingen derselben Beyfall geben.

§ 107. Eben so geht es in andern nach der Logic unrichtigen Arten zu schließen. Obwohl die § 99, 100 die gewöhnlichsten scheinen. Wir sind um desto mehr gewöhnt, weil die Form

A ist a, b, etc.
B ist nicht a
ergo B ist nicht A

richtig ist.

§ 108. Diese Art verneinend zu schließen ist die häufigste, weil dabey fast kein allgemeinerer Satz nöthig ist. Man kann indiuidua nehmen. aber lauter particular Sätze lassen sie ungewiß.

§ 109. In den Cosmol. Briefen kommen mehrere Arten von solchen Schlüssen vor. besonders da der Maior als eine Frage vorgelegt wird etc. Diese Beyspile sind aufzusuchen. [27]

§ 110. Die zwo Regeln des Beyfalls, so ich anderwerts bey Anlaß des Criterium veritatis angeführt, gehören auch zur moralischen Gewißheit. vid. § 128.

α) Was meinen richtigsten Gedanken widerspricht oder sich damit nicht reimmt, dem versage ich den Beyfall.

β) Was damit übereinkommt, dem kann ich Beyfall geben.

§ 111. So auch ein System von Gedanken, so in eine Lücke paßt, wird glaubwürdig. — Cosmol. Briefe p. 147.

§ 112. Wenn man aus den bemerkten Merkmalen und ähnlichkeiten auf die noch unbemerkten schließt. Man trift es auch hiebey zuweilen, besonders da man in dem Casu (§ 103) daran beständig gewöhnt ist. Aber wer strenger schaut, und in wichtigern Lehren thut man es, da findet man Lücken, in der hypothesi, welche vollständig sein sollte etc.

§ 113. Dieses ist demnach der Hauptgrund, warum man die moralische Gewißheit herunter setzte.

§ 114. Sie trift nicht allgemein zu, u. daher schließt man, daß man sie nicht zulassen könne.

§ 115. Indessen kömmt sie beständig vor, und da sie in den Fällen § 103 selten treugt, so wird man daran gewöhnt, und bildet Mittelst derselben ganze Systeme.

§ 116. Dieses wird der Hauptgrund der Verschiedenheit der Gedenkart zu andern Zeiten u. in andern u. andern Ländern seyn. —

§ 117. Das bißher gesagte geht die Theorie an, und hierinn macht die völlige Gewißheit immer ein ganzes aus (§ 70) hingegen wo die Gründe Beweggründe für den Willen sind, da sieht der Maaßstab ganz anders aus (§ 71 seqq.)

§ 117. Die Certitudo moralis kommt in allen Wissenschaften vor, die nicht geometrische Schärfe haben, u. a priori sind (85. seqq.) oder es dermalen noch nicht sind et quatenus.

§ 118. Fürnehml. aber 1°. in der Historie, wo zeugen und glauben vorkommen. 2°. in der Hermeneutic, wo des Autoris Sinn zu treffen. 3°. in coniectandis moribus. 4°. In Errathung der Absichten eines Menschen. 5°. In praemissione futuri. 6°. In teleolog. u. cosmol. Sachen. [28]

§ 119. Überhaupt ist Certitudo moralis in Sachen die man a posteriori lernen muß. —

§ 120. Eine Induction, Schlüsse aus Erfahrungen, die nur auf Zeit und Ort u. indiuiduale Umstände gehen, tragen dazu bey.

§ 121. Aus allem diesen erhellt, daß die Quellen sehr zahlreich und vielfach seyen. —

§ 122. Die Harmonie der Gedanken, das dunkle Bewußtseyn, daß etwas sich reimmt oder nicht reimmt, gehören mit hieher, wie dieses anderswo betrachtet u. untersucht worden.

§ 123. Dahin gehört auch, daß man aus der Hypothesi Folgen zieht, welche anderst seyn müßten, wenn die Hypothesis falsch wäre. Aber man verwandelt sie nur in eine Frage statt daß man sie beweißen sollte.

§ 124. Diese Form gleicht der Deductio ad absurdum, nur daß das absurdum fragsweise u. gleichsam aufforderungsweise vorgetragen wird.

§ 125. Die Analogie giebt auch vielen Stoff zu der moral. Gewißheit.

§ 126. Wiederum allgemeine Sätze, die scheinen, als wenn sie sich in das Reich der Wahrheit schickten, da man etwann sagt: Ich wüßte nichts besseres, nichts schicklicheres, dieses geht mir wohl ein etc. So kann ich in vielen Fragen durchkommen etc.

§ 127. Die Gründe hiezu sind:

1°. Was wahr ist reimmt sich mit allen Wahrheiten.

2°. Was sich mit allen reimmt ist ebenfalls wahr. Denn wäre es nicht wahr, so würde es irgend einer Wahrheit widersprechen.

§ 128. Der erste dieser Sätze kömmt bey der certit. morali nicht vor. Hingegen ist bey dem andern das subiectum minoris öfters nur eine Empfindung in der Harmonie der Gedanken. Neml. Was keiner Wahrheit widerspricht ist wahr, nur A widerspricht keiner Wahrheit oder ich finde keinen Widerspruch, ergo finde ich auch nicht, daß es falsch seyn sollte. Dieser Schluß ist an sich richtig, allein nicht, wenn man folgerte ergo ist es wahr etc. Vid. § 110. [29]

§ 129. Da man in diesen Beweißen theils Fehler in der Form macht, theils unbewießene Sätze gebraucht, theils sie zu allgemein nimmt, so theilen sie sich hiedurch in gewisse Classen.

§ 130. Die Fehler in forma lassen sich abzählen, und sind theils einfach, theils doppelt etc. z. E. in der Figur. maior uniuersalis, minor negans, ist einfach wenn maior affirmans ist, doppelt wenn er negans ist, doppelt wenn er particular ist etc.

§ 140. Was hierinn fehlt kann gewisser maßen berechnet werden, retento nempe eodem termino medio. z. E. in prima figura

maior

minor	A	E	I	O
A	A	E	*	*
E	**	* **	**	* **
I	I	O	**	* *
O	*	**	***	* *

Es scheint aber, in der ersten Figur kommen die probable Schlüsse selten vor.

§ 141. Bey der certitudine morali sind statt der Demonstrationen Argumente, deren Aufhäufung eine Summe ausmacht, die = 1 seyn sollte.

§ 142. Jedes Argument solle aus einer besonderen Quelle fließen. Denn sonst ist es einerley Argument.

§ 143. Ist die Form eines Argumentes richtig, so ist es entweder hypothetisch, oder der Schlußsatz zeigt nur eine Folge an, wie § 128, 99, 100 angeführt worden. —

§ 144. Wenn in der 1. fig. der minor negativ ist, so wird der Schluß dennoch angehen, so ofte sich der maior, welcher bejahend seyn muß, allgemein umkehren läßt, denn so kömmt eine andere Figur heraus. [30]

Ad. § 12, 13.

§ 145. Daß die Metaphysic durchaus keiner Geometrischen Schärfe fähig seye, kann nicht geometrisch erwießen werden. Denn der Beweiß müßte sich auf die Natur der Ontol. Grundbegriffe gründen. Dieses setzt voraus, daß diese Grundbegriffe wirklich richtige u. unwiederlegliche Begriffe seyn müßten. Denn wären sie noch zweifelhaft, so würde der geführte Beweiß keine geometrische Schärfe haben. Sind aber diese Grundbegriffe richtig, so fällt der Beweiß von selbst weg. Denn auf richtige Begriffe läßt sich ein richtig System bauen. Man müßte folglich die Natur der Ontol. genauer kennen, folgl. auch diese Begriffe selbst und das allgemeine darinn eben so genau. folgl. wäre immer eine Abstracte theorie davon möglich.

Ad. § 18.

§ 146. Hier solle die Ordnung der Abhandlung angeführt werden, welche folgende seyn mag.

I°. α) Was a priori beweißen heißt. (§ 85 seqq.)
β) Die Wissenschaften a priori. (§ 87 seqq.)
γ) Die Geometrische Schärfe, u. ihre Wirkungen u. Criteria. Die Quellen dazu.
δ) Die Logic hat sie, und gibt zugl. Metaph. Grundbegriffe.
ε) Die Metaphysic admittirt sie auch. Ihre Theile a priori.
ζ) Entwurf der Methode u. Cautelen dabey, u. wie sie aussehen müßte, conditiones sine quibus non!

II°. Was daraus für die Theol. nat. zu erwarten.

α) Veritates alternae. Hae dantur et ex his sequatur esse Deum. Dieses heißt a priori.
β) Versuche u. Anleitung dazu. Ens necessarium perfectiss. cogitans.
γ) Anmerkung über die Welt, und ihre Contingentiam. (§ 59)
δ) Anmerkung über die göttl. Eigenschaften [58] ob zu viel Menschliches mit unterlaufe?

III°. Von der Moral.
α) Die Entstehungsart der Scientiae boni (§ 65 seqq.)
β) Ihre Theile u. Beschaffenheit (ibid.)
γ) Anmerkung über den Begriff der Moral, u. des vieldeutigen darinn.
δ) Methode, die Begriffe independenter von den Namen festzusetzen etc.

IV°. Von der moralischen Gewißheit. (§ 90 seqq.) [31]

Ad § 52.

§ 147. Man kann die ewigen Wahrheiten als ewig admittiren, ohne noch zu untersuchen, ob sie in intellectu quodam seyn müssen.

α) denn da man einsieht, daß sie absolute unveränderlich sind, und zwar da man es blos aus Betrachtung derselben einsieht, so folgt aus ihnen selbst, daß sie ewig sind. Und niemal haben anfangen können, wahr zu seyn, sondern immer wahr gewesen sind.

β) Demnach in der Theorie kommen sie vor, ehe die Existentia Dei, et rerum externarum vel mundi vorkommt. Und der Egoiste giebt sie zu.

γ) In dieser Absicht sind sie priores, non tempori sed ratione qua sibi subsequuntur cogitata in theoria.

δ) Und da man sie für sich erkennt, so sind sie ratione eas cogitandi von andern Wahrheiten independent. Denn sonst müßte man andere vorher wissen . . . . Nun ist allerdings der wahre Satz a priori. Dantur veritates aeternae, ergo datur Deus. Und der modus demonstrandi folgender Arten.

α) Aut Deus simpliciter propteria est, quod dantur veritates aeternae. Soll dieser Beweiß angehen, so muß er bloß aus dem allgemeinen Begriff veritatis aeternae u. aus dem Begriff Deus folgen. z. E. wenn sich beweißen läßt, diese Wahrheiten seyn unendl. u. sie müßten in einem Verstande beysammen seyn. Ergo datur intelectus infinitus.

β) Aut Deus est, quia in his veritatibus aeternis dantur tales ex quibus sequitur existere Deum. Da die Veritates aeternae auf lauter Möglichkeiten gehen, so folgen auch nur Möglichkeiten daraus. Aber der nexus dieser Möglichkeiten ist aeternus und nothwendig. Ergo solle dieser Beweiß angehen, so muß aus diesen Möglichkeiten eine necessitas existentiae folgen.

Hiebey habe Arten gefunden

1°. Ens necessario existens est, cuius non existentia contradictionem inuoluit. Ergo si idea entis huius est idea possibilis, tale ens existit.

2°. Ens perfectissimum unicitate possibilitatis gaudet. ergo necessarium est.

3°. Quod per se necessarium possibile est. Etenim non potest non esse, ergo potest esse. Hinc ens per se necessarium possibile est. Huius vero entis non esse contradict. involuit, ergo est. [32]

§ 148. Übrigens ist hieraus klar, daß die Methode u. Principien die Möglichkeit eines Begriffes zu beweißen, hiebey das beste thun müssen. Diese theorie aber bleibt noch weit zurücke. vid. et § 89. Die bisher gefundenen Data sind

1°. Die existenz der Sache.

2°. Der Beweiß ihrer Möglichkeit u. Entstehensart.

3°. Die Anleitung sie zu machen.

4°. Umgekehrte Sätze.

5°. Particularsätze.

6°. Die Unmöglichkeit des Gegenteils.

7°. Wenn man mehrere Praedicate erweißt, u. sie zusammen in einen Begriff faßt.

8°. Wenn man Subiecte, so einerley praedicat haben in ein genus nimmt.

9°. Wenn man praedicate wegläßt, hier muß aber bewießen werden, daß die übrigen für sich bleiben. —

10°. Methode die realitaet eines willkühl. angenommenen Begriffes zu untersuchen; ob seine Theile real u. die Zusammensetzung mögl. und zulässig seye.

§ 149. Ein Begriff stellt 1°. eine Sache vor. 2°. Ist er an sich ein Complexus verbundener Merkmale. Er ist entweder ganz oder in dato casu neu.

α) Die Sache giebt den Begriff

1°. Perceptione
2°. Abstractione } dieses sollten aber nur die einfachsten seyn etc.

3°. rem ipsam inueniendo, componendo.
4°. originem rei ostendendo.
β) Der Begriff findet sich nach Logischen Methoden
1°. Durch umgekehrte Sätze.
2°. Durch particularsätze.
γ) Er setzt sich zusammen
1°. Wenn man jede einzele Merkmale findet, u. combinirt.
2°. wenn man beweißt, daß sie beysämmen sind.
δ) Die Data sind, oder können seyn
1°. Die einzelne Merkmale, quaesitum ist die Mögl. ihrer Verbindung.
2°. Die Verhältnisbegriffe, quaesitum die Merkmale so sie haben.
3°. Der Begriff, dieser wird hypothetisch angenommen.
4°. Ähnliche Begriffen etc.

Druck von E. R. Herzog in Meerane i. S.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. No. 43.

Die Behandlung des erkenntnistheoretischen Idealismus bei Eduard von Hartmann.

Von

Martin Schmitt.

Herausgegeben von
Dr. **August Messer,**
o. ö. Professor an der Universität Gießen.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1918.

Der Verfasser (geb. 30. Juni 1888 zu Frankfurt a. M.), hat mit dieser Arbeit in den letzten Julitagen des Jahres 1914 in Gießen promoviert. Er ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Opfer des Krieges (gegen Rußland) geworden. Seit Anfang Juni 1915 wird er vermißt.

Seinem Wunsche entsprechend habe ich die Herausgabe der Arbeit besorgt.

Gießen, im Juni 1918.

August Messer.

Inhalt.

Seite

A. Einleitung: I. E. v. Hartmanns Stellung in der Erkenntnistheorie 5
II. Definition des Begriffes „erkenntnistheoretischer Idealismus“ 5
III. Die verschiedenen Richtungen des erkenntnistheoretischen Idealismus 7
B. Hauptteil: E. v. Hartmanns Kritik am erkenntnistheoretischen Idealismus 9
I. Die Behandlung der Grundbegriffe 9
a) Das Ding an sich 9
1. Das Ding an sich im allgemeinen und das äußere Ding an sich 9
2. Das Ich 36
α) Der Solipsismus 36
β) Der immaterielle Spiritualismus 44
γ) Die Monadologie 52
b) Die Anschauungsformen 54
1. Die Zeit 54
2. Der Raum 62
c) Die Denkformen (Kategorien) 70
1. Allgemeines 70
2. Die einzelnen Kategorien 80
α) Die Relation 80
β) Die Qualität 82
γ) Die Vielheit 83
δ) Notwendigkeit, Möglichkeit 84
ε) Die Kausalität 84
ζ) Die Wechselwirkung 92
η) Die Finalität 93

Seite
β) Die Substantialität 95
d) Der Wahrheitsbegriff 98
II. Die Behandlung der Methode 100
a) Die synthetischen Urteile a priori 100
b) Deduktion und Induktion 105
Anhang: Kritik der ersten Antinomie Kants . . . 108
III. Die Behandlung der Ergebnisse 110
a) Betrachtung vom theoretischen Standpunkt aus 110
b) Betrachtung vom praktischen Standpunkt aus . 114

Der Zweck dieser kleinen Schrift ist, der kritischen Behandlung nachzugehen, die der sogenannte erkenntnistheoretische (transzendentale) Idealismus in den in Betracht kommenden wichtigeren Werken Eduard von Hartmanns erfährt. Es soll, soweit dies möglich ist, das dabei gefundene Material systematisch geordnet werden.

Von den Werken **Eduard von Hartmanns** sind folgende benutzt:

Philosophie des Unbewußten. 6. Aufl. Berlin 1874 und Ergänzungsband zur 1—9. Aufl. der Philosophie des Unbewußten, Leipzig [nach 1889].

Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart, Berlin 1877.

Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1889.

Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, Leipzig 1889.

Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik. Neue Ausg. Leipzig o. J.

Kategorienlehre, Leipzig 1896.

Grundriß der Erkenntnislehre (System der Philosophie, Bd. I), Bad Sachsa 1907.

A. Einleitung.

I. Eduard von Hartmanns Stellung in der Erkenntnistheorie.

Eduard von Hartmann nimmt als Erkenntnistheoretiker eine ausgleichende, vermittelnde Stellung ein. Dem naiven Realismus einerseits, welcher meint, in den Wahrnehmungsobjekten die Dinge an sich zu erfassen, dem transzendentalen (theoretischen bezw. subjektivistischen) Idealismus andererseits, der die Dinge an sich ganz leugnet oder für unerkennbar erklärt, setzt er seinen transzendentalen Realismus entgegen. Realistisch ist dieser Standpunkt, insofern als neben der subjektiv-idealen Sphäre noch eine objektiv-reale von Dingen an sich anerkannt wird, transzendental, insofern als behauptet wird, dass das erkennende Subjekt von dieser objektiv-realen Welt keine unmittelbare Erfahrung habe, dass sie vielmehr transzendent sei, sodass das Subjekt nur durch Schlüsse, bei denen das Gebiet der Erfahrung überschritten wird, sich eine mittelbare Kenntnis von ihr verschaffen könne. Diese Schlüsse besitzen aber nicht eine strenge logische Notwendigkeit, wie sie die rationale Metaphysik für die ihrigen in Anspruch nahm, sondern nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit.

II. Definition des Begriffes „erkenntnistheoretischer Idealismus."

Das Wort „Idealismus" ist bekanntlich recht vieldeutig und wird zur Bezeichnung von erkenntnistheoretischen Standpunkten

sowohl, als auch von metaphysischen und ethischen Richtungen verwandt.

In dieser Arbeit soll nur der Standpunkt betrachtet werden, den v. Hartmann selbst als transzendentalen oder als subjektivistischen[1]) Idealismus bezeichnet, für den aber vielleicht die Bezeichnung „erkenntnistheoretischer Idealismus" deutlicher und unmißverständlicher ist. Es handelt sich hier um diejenige philosophische Richtung, welche lehrt, daß die Erkenntnis uns lediglich Bewußtseinsinhalte (Vorstellungen) liefert, denen entweder gar keine oder unerkennbare Dinge an sich oder auch solche von mehr oder minder eingeschränkter Erkennbarkeit entsprechen. Eine Metaphysik wird von dieser Richtung entweder ganz abgelehnt oder (von einigen ihrer Abarten) nur in beschränktem Umfang zugelassen. Die Welt oder wenigstens die erkennbare und theoretisch wie praktisch in Rechnung zu ziehende Welt (oder ein erheblicher Teil davon) existiert so nur „innerhalb" des Bewußtseins; — sie ist bewußtseinsimmanent. — Von dieser Richtung ist zu scheiden der sog. metaphysische Idealismus, manchmal im Gegensatz zum subjektiven auch der objektive genannt, wie ihn vor allen Hegel und seine Schule vertreten. Er nimmt im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Idealismus eine Welt außer dem Bewußtsein, eine transzendente Welt, an und behauptet, daß diese auf irgend eine Weise erkennbar sei. Nur erklärt er diese Welt an sich, das Absolute, als Idee, als reinen Gedanken. Gegenüber den Wahrnehmungsobjekten kann der metaphysische Idealismus ganz gut eine Stellung einnehmen, die diesen reinen Vorstellungscharakter zuweist; insoweit kann er also auch erkenntnistheoretischer Idealismus genannt werden.[2]) Trotzdem soll er hier keine Berücksichtigung finden, einmal, weil der Unterschied gegenüber der vorerwähnten Richtung doch größer ist, als es auf den ersten Blick scheint, vor allem aber, weil v. Hartmanns Stellung gegenüben dem metaphysischen Idealismus eine wesentlich andere ist als gegenüber dem erkenntnistheoretischen Idealismus im engeren Sinne.

---

[1]) Als subjektiven Idealismus bezeichnet v. Hartmann den Solipsismus, eine der „inkonsequenten" Arten des transzendentalen Idealismus. (Grundproblem der Erkenntnistheorie S. 87/88).

[2]) Allerdings besteht diesem gegenüber noch der Unterschied, daß hier die ganze transzendente Welt als der Erkenntnis zugänglich betrachtet wird, beim eigentlichen erkenntnistheoretischen Idealismus aber höchstens ein Teil derselben.

III. Die verschiedenen Richtungen des erkenntnistheoretischen Idealismus.

Die bedeutendsten Vertreter des erkenntnistheoretischen Idealismus, mit denen sich Eduard von Hartmann auseinandersetzt, sind Berkeley, Kant, Fichte, Fr. A. Lange, Vaihinger und Hermann Cohen. Schopenhauer gehört nur in gewissen Punkten seiner Lehre zum erkenntnistheoretischen Idealismus, zeigt dagegen in manchen Stücken eine starke Neigung zum transzendentalen Realismus. Von den angegebenen Idealisten findet Cohen nur gelegentlich eine kurze Behandlung.

Über die innerhalb des erkenntnistheoretischen Idealismus aufgetretenen verschiedenen Richtungen macht von Hartmann selbst eingehende Angaben. Je nach ihrer Stellung zur Kategorie des Dings an sich sind diese Richtungen mehr oder weniger konsequent.

Der konsequente transzendentale Idealismus ist der Standpunkt, „welcher jede positive Bedeutung der Kategorie des Dings an sich und die transzendentale Geltung dieser Kategorie für ausgeschlossen erklärt".[1])

Es wird dabei entweder behauptet, daß es gar keine Dinge an sich gibt, oder daß sie „wegen ihrer absoluten Beziehungslosigkeit" zum erkennenden Subjekt für dieses „so gut wie nicht existierend" sind.[2])

Diesem konsequenten transzendentalen Idealismus steht der inkonsequente gegenüber. „Inkonsequenter transzendentaler Idealismus ist ein Sammelname für die Standpunkte, welche die verschiedenen „Etappen auf dem Wege vom konsequenten Idealismus zum konsequenten Realismus"[3]) darstellen. Die erste Etappe ist „das Zugeständnis eines positiven Dinges an sich"[3]), d. h. die Anerkennung des Satzes, daß sich ein Ding an sich nicht nur ohne Denkwiderspruch behaupten läßt, sondern daß es auch tatsächlich existiert. Die zweite ist „die Einräumung der transzendenten Kausalität",[3]) d. h. einer Kausalität, die nicht zwischen Vorstellungen besteht, sondern zwischen Vorstellungen und Dingen an sich oder zwischen Dingen an sich untereinander. Mit dem transzendentalen Gebrauch dieser Kategorie ist aber nach v. Hartmann

[1]) Grundproblem, S. 57.
[2]) Ibidem.
[3]) Grundproblem, S. 79.

der transzendentale Gebrauch aller übrigen Denkformen ebenfalls behauptet. Die dritte Etappe ist dann die Anerkennung der Zeitlichkeit für das Ding an sich; mit der vierten Etappe, in der auch für die Räumlichkeit die transzendente Geltung zugegeben wird, ist der transzendentale Idealismus in aller Form aufgegeben und der transzendentale Realismus als zu Recht bestehend anerkannt.[1])

Auf dem Standpunkt einer Vereinigung der zweiten und dritten der angegebenen Etappen stehen drei wichtige idealistische Weltanschauungen,. der Solipsismus, der nur ein Ding an sich, das erkennende Subjekt, annimmt (Max Stirner), der immaterialistische Spiritualismus, der allein geistigen (in erster Linie menschlichen) Wesen den Rang der Existenz an sich zuerteilt (Berkeley), und die Monadologie, welche auch die sogenannte Außenwelt aus Dingen an sich („Tierseelen, Pflanzenseelen, Protistenseelen, Zellenseelen und Atomseelen" = psychischen Monaden) konstituiert und „ein vollständiges Überwiegen des transzendentalrealistischen Mischungsbestandteils" zeigt.[2]) — Den immaterialistischen Spiritualismus, wie ihn Berkeley vertritt, der sich aus praktischen ethischen Gründen großer Beliebtheit erfreut, bezeichnet v. Hartmann als „recht eigentlich das Spezimen des inkonsequenten transzendentalen Idealismus".[3])

Als Vertreter des konsequenten erkenntnistheoretischen Idealismus kann man wohl Fichte, Lange und Vaihinger bezeichnen, bei welchem letzteren aber der transzendentale Idealismus schon in Skeptizismus umschlägt.[4])

Die Beurteilung des erkenntnistheoretischen Idealismus im allgemeinen sowie seiner soeben kurz angedeuteten Standpunkte im besonderen durch Eduard von Hartmann soll nun in der Weise dargestellt werden, daß Grundbegriffe, Methode und Ergebnisse des Idealismus gesondert betrachtet werden. — Daß eine solche Einteilung nicht ohne Künstlichkeit ist, kann nicht bestritten werden; doch gewährt sie wohl am besten einen Überblick über das von dem Philosophen gebotene kritische Material.

---

[1]) Grundproblem, S. 80.

[2]) Grundproblem, S. 83, vgl. auch Philos. Fragen der Gegenwart, S. 62.

[3]) Grundproblem, S. 83.

[4]) Vgl. Neukantianismus etc., S. 6 u. S. 56 ff. Die Konsequenz von Vaihingers Idealismus ist allerdings nicht über jeden Zweifel erhaben. Vgl. seinen anscheinenden immaterialistischen Spiritualismus (diese Arbeit S. 44).

B. Hauptteil.

Eduard von Hartmanns Kritik am erkenntnistheoretischen Idealismus.

I. Die Behandlung der Grundbegriffe.

a) Das Ding an sich.

Den Ausgangspunkt der idealistischen Erkenntnistheorie hat von jeher das Problem der Realität gebildet. Und hier ist es zunächst die Frage des Dinges an sich, um die sich der Streit zwischen Idealismus und Realismus dreht. Diese Frage soll zunächst betrachtet werden.

1. Das Ding an sich im allgemeinen und das äußere Ding an sich.

Auf dem Standpunkt des sogenannten naiven Realismus wird die durch die sinnliche Wahrnehmung gegebene Welt von Dingen einfach kritiklos hingenommen.[1]) Vor allem ist es der Tastsinn, für den Menschen so recht eigentlich der Sinn der Realität,[2]) der den naiven Geist immer wieder der Wirklichkeit der Objekte versichert. Doch eine erkenntnistheoretische Kritik, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann,[3]) zeigt in überzeugender Weise, daß das mit dem Ding an sich gleichgesetzte oder einfach für das Ding an sich selbst gehaltene Objekt der Wahrnehmung ein Erzeugnis der Subjektivität des Wahrnehmenden ist. Diesem Umstand trägt auch die Naturwissenschaft Rechnung, indem sie die Dinge erkennen will, wie sie unabhängig von der Subjektivität ihrer Beobachter sind. Da sich aber auch das von der Naturwissenschaft als den Dingen an sich zukommend Festgehaltene (z. B. die sog. primären Qualitäten Lockes[4]) als Ausfluß der Subjektivität (z. B. der Veranlagung unserer Sinneswerkzeuge und der nervösen Zentralorgane) nachweisen läßt, so hat die idealistische Kritik das

[1]) Grundriß der Erkenntnislehre, S. 63 ff.; Grundproblem, S. 2 ff.
[2]) Grundproblem, S. 5.
[3]) Vgl. Erkenntnislehre, vor allem S. 69—79; Grundproblem, S. 16—40.
[4]) In betreff der Räumlichkeit vgl. Grundproblem, S. 31—32.

Ding mit allen seinen Eigenschaften als bloßes Erzeugnis des Subjekts, als zunächst nur in dessen Bewußtsein existierend angenommen, in bezug auf ein etwaiges Ding an sich aber verschiedene Aussagen gemacht, die schon oben[1]) kurz erwähnt sind.

Die radikalste Behauptung ist nun die des konsequenten transzendentalen Idealismus, daß es gar keine Dinge an sich gebe. Dieser Standpunkt ist zuerst zu besprechen.

Es ist zweifellos richtig, wenn die Objekte der Wahrnehmung nicht einfach als gegeben hingenommen werden. Es ist eine Täuschung, „wenn wir an der Welt, an dem Nichtich, etwas unmittelbar Reales zu haben glauben".[2]) Es ist richtig, daß die ganze Erscheinungswelt „nur inneres Seelengespinst, nur Bewußtseinsinhalt, und insofern subjektiv-ideal ist".[3]) „Wenn es Dinge an sich gibt, so sind sie nicht wahrnehmbar oder [unmittelbar] erfahrbar."[4]) Die Phänomenalität, der reine Erscheinungscharakter unserer unmittelbaren Erfahrungswelt läßt sich gewiß behaupten.

Aber aus alledem geht nur hervor, daß die Existenz von transsubjektiven Dingen in Zweifel gezogen, nicht jedoch, daß sie verneint werden muß. Wenn der radikale transzendentale Idealismus dies dennoch tut, so geht er damit von einem berechtigten Skeptizismus zu einem negativen Dogmatismus über.[5]) Man hält leicht „die kritische Widerlegung einer für begründet gehaltenen Behauptung für den indirekten Beweis des Gegenteils".[6]) Gerade in dem vorliegenden Falle ist es aber durchaus festzuhalten, daß nicht einfach die Alternative: objektive Welt — reine Bewußtseinswelt besteht, sondern daß noch ein drittes möglich ist: ein Sein sowohl außerhalb, als auch innerhalb des Bewußtseins.[7]) Die Kritik hatte die Berufung des naiven Realismus auf die unmittelbare Erfahrung zum Beweis für seine These vom Erfassen einer Welt der Dinge an sich widerlegt.[8]) Damit ist aber durchaus nicht gesagt, daß es keine Welt der Dinge an sich gibt, oder das wir, falls es eine solche gibt, nichts

---

[1]) Seite 7 ff.
[2]) Philos. des Unbew., S. 532.
[3]) Grundproblem, S. 37.
[4]) Erkenntnislehre, S. 78.
[5]) Vgl. hierzu Grundproblem, S. 4; Erkenntnislehre S. 51—52.
[6]) Grundproblem, S. 41.
[7]) Grundproblem, S. 43—44.
[8]) Grundproblem, S. 42.

von ihr wissen können. Von einer Sache, von der man nichts gewisses weiß, läßt sich mit Bestimmtheit ebensowenig eine positive wie eine negative Aussage machen.[1]) Gegen diesen Satz verstößt aber der dem transzendentalen Idealismus eigene negative Dogmatismus, in dem er eine negative Aussage macht, die an sich betrachtet ebensowenig sicher ist als die entgegenstehende positive. —

Die das Ding an sich völlig verneinende Richtung macht nun folgenden Schluß: Weil wir von einer etwaigen Welt der Dinge an sich nichts wissen können, kann auch keine solche sein. — Dieser Schluß ist falsch, weil er auf der falschen Voraussetzung beruht: Sein = Bewußtsein.[2])

Nun ist es aber wahr, daß „mir das Sein nur als mein Bewußtseinsinhalt, nur als Bewußtseinsimmanentes erfahrungsgemäß gegeben" ist. Ein transzendentes Sein darf nicht „kategorisch behauptet", selbst nicht „hypothetisch supponiert" werden, es sei denn, daß hierfür zureichende Gründe bestehen. Ohne solche ist nicht „über die Erfahrung hinauszugehen". „Was ich nicht weiß, macht mir nicht heiß; dieser Satz gilt auch für die Philosophie". Wenn jemand „auch nur hypothetisch über die Erfahrung hinausgreifen will", so gilt für ihn der Satz: „Dem Behauptenden liegt die Beweislast ob".[3])

Demnach stellt sich in Bezug auf das Ding an sich der transzendentale Idealismus als „nächstliegende Hypothese" dar, hat also vor anderen Meinungen einen „methodologischen Vorrang", der ihn aber nicht berechtigt, in der oben angegebenen Weise als negativer Dogmatismus aufzutreten.[4])

Ein solches Recht hätte der transzendentale Idealismus aber, wenn es ihm gelänge, einen logisch stichhaltigen Beweis für die Nichtexistenz des Transzendenten zu erbringen. Der direkte Beweis aus der Tatsache, daß nur das Immanente Bestand der unmittelbaren Erfahrung ist, war nicht gelungen, weil, wie oben gezeigt, eine bestehende Möglichkeit außer Acht gelassen wurde. Es bleibt aber noch der indirekte Beweis, der dadurch zu erbringen wäre, daß man jeden „Versuch, den transzendentalen Idealismus zu überwinden", als „ein sich selbst widersprechendes Thun nachweise.[5])

---

[1]) Erkenntnislehre, S. 52.
[2]) Grundproblem, S. 42.
[3]) Grundproblem, S. 44.
[4]) Grundproblem, S. 45; s. auch Erkenntnislehre, S. 89.
[5]) Grundproblem, S. 45.

Der Gang dieses Beweises ist etwa folgender:

Versuche ich etwas zu denken, das jenseits meiner Bewußtseinssphäre liegt, so muß dieser Versuch unter allen Umständen mißlingen, weil ja das zu Denkende, sowie es wirklich gedacht wird, auch Inhalt des Bewußtseins, das Transzendente immanent wird. Dies aber ist ein offenbarer Widerspruch. — Darnach wäre allerdings das Bewußtseinstranszendente undenkbar.[1])

Diesen Beweis hält v. Hartmann für sehr wichtig. „Die meisten Argumente oder gefühlsmäßigen Sympathien, die zu Gunsten des transzendentalen Idealismus sprechen, beruhen auf ihm.[2]) Seine Überzeugskraft ist es, welche beim Idealisten das Gefühl der „thurmhohen berlegenheit“ gegenüber allen Andersdenkenden Übervorruft.[3]) Wird aber dieser Beweis widerlegt, „so ist damit der transzendentale Idealismus überhaupt ins Herz getroffen“.[3]) Die Widerlegung erfolgt etwa auf folgende Weise:

Das Argument, daß das Transzendente nicht Inhalt des Bewußtseins werden kann, — was es beim Gedachtwerden werden müßte —, hat keine Beweiskraft gegenüber der Feststellung, daß mit etwas Immanentem ein Transzendentes gemeint sein, daß jenes dieses repräsentieren kann. Man kann die Vorstellung als Vertreter des Dings an sich auffassen, als Zeichen dafür. Daß aber das Zeichen dem bezeichneten Objekt unähnlich ist, das liegt durchaus in der Natur der Sache[4]) und kann im Leben jederzeit beobachtet werden: das Schriftzeichen bedeutet oder repräsentiert z. B. ein Lautzeichen und dieses wieder ein Vorstellungsbild; es besteht aber kein Grund, warum dieses Vorstellungsbild nicht seinerseits wieder etwas bedeuten soll, nämlich ein Ding an sich.[5])

Hiergegen wehrt sich nun wieder der transzendentale Idealismus und macht geltend, daß, wo es sich um ein Bedeuten, um ein Repräsentiertwerden des Einen durch das Andre handle, doch beide

---

[1]) Grundproblem, S. 45 f.; Erkenntnislehre, S. 94 f. Dieser Beweis ist bereits von Georg Christoph Lichtenberg versucht worden. Vgl. Eisler, Philosophenlexikon, Berlin 1912.

[2]) Grundproblem, S. 47. [Auf diesem Beweis beruht z. B. die bekannte Wendung: man könne ebensowenig über sein Bewußtsein hinaus, wie man über sich selbst wegspringen könne].

[3]) Grundproblem, S. 47.

[4]) „Ein jegliches, das etwas bedeuten soll, muß etwas anderes bedeuten, als es ist; denn das, was es ist, ist es eben und braucht es darum nicht erst noch zu bedeuten.“ (Grundproblem, S. 49).

[5]) Erkenntnislehre, S. 95 f.; Grundproblem, S. 48 ff.

Beziehungsstücke entweder dem gerade gegenwärtigen Bewußtseinsinhalt angehören oder wenigstens ihrer Natur nach Bewußtseinsinhalt werden können. Es könnten sich demnach nur wirkliche oder mögliche Bewußtseinsinhalte wechselseitig vertreten; zur Repräsentation sei also eine gewisse Gleichartigkeit erforderlich. Nun besäßen aber Ding an sich und Bewußtseinsinhalt diese Gleichartigkeit keineswegs, könnten sich also auch nicht gegenseitig vertreten.[1])

Diese Argumentation ruht aber auf der falschen Voraussetzung, daß nur Gleichartiges einander vertreten könne. Dies ist offenbar nicht der Fall. Wenn ich irgend ein A zum Repräsentanten irgend eines B mache, so kann diese Verbindung ganz willkürlich sein; ist sie aber einmal „konventionell festgesetzt", so wird sich an die Vorstellung von A, ganz einerlei, wie diese an sich beschaffen ist, stets die andere Vorstellung heften, daß dieses A B bedeute.[2]) Das B kann dabei bekannt oder unbekannt, seiner Existenz nach gewiß oder zweifelhaft, dem A irgendwie ähnlich oder ihm völlig heterogen sein. „Die Unerfahrbarkeit des Dings an sich und die Zweifelhaftigkeit seiner Existenz" kann mich also nicht hindern, es in meinem Bewußtsein durch den Begriff des Dinges an sich repräsentieren zu lassen, indem allerdings die Möglichkeit eingeräumt werden muß, daß diesem Begriff kein Tatsächliches entspricht.[3])

Die Unmöglichkeit, weil Widersinnigkeit, eines Dinges an sich hat also nicht bewiesen werden können. Selbst wenn ein solches dem Bewußtseinsinhalt völlig heterogen wäre, könnte dieser es noch repräsentieren und zwar so, daß dann als einziges positives Merkmal des Dinges an sich in seinem Bewußtseinsrepräsentanten die Existenz angenommen würde, im übrigen aber dieses Ding als nicht im Bewußtsein belegen, nicht räumlich, nicht zeitlich etc. bezeichnet, sein Begriff also mit lauter negativen Merkmalen versehen würde. In diesem Sinne wäre das Ding an sich „durch einen negativen Grenzbegriff im Bewußtsein repräsentiert".[4])

---

[1]) Grundproblem, S. 49.

[2]) Ibidem. [Zur Illustration einer solchen rein konventionellen Verknüpfung könnte man vielleicht unsere Familiennamen anführen, die in den meisten Fällen ihrer Bedeutung nach gar nichts mehr mit den Trägern gemeinsam haben. Der Verfasser dieser Arbeit z. B. heißt „Schmitt" und ist Philologe].

[3]) Grundproblem, S. 50.

[4]) Grundproblem, S. 50.

Hiergegen könnte allerdings der erkenntnistheoretische Idealismus einwenden, die Vertretbarkeit des Dings an sich durch den Bewußtseinsinhalt beruhe auch hier nur auf einer angenommenen Gleichartigkeit, nämlich der Existenz, die einerseits dem Bewußtseinsinhalt zukomme, andererseits aber hypothetisch dem Ding an sich beigelegt werde. Doch sieht man von der Bedeutung der Existenz für den repräsentativen Bewußtseinsinhalt ab, so hat auch diese Kategorie einen negativen Sinn, denn sie bezeichnet im Hinblick auf das Bewußtsein das „nicht Drinnen" und „nicht Diesseits". — Also die Annahme irgend einer Gleichartigkeit zwischen Ding an sich und Bewußtseinsinhalt ist durchaus nicht nötig, um jenes durch diesen vertreten zu lassen.[1]) Ob allerdings „die Hypothese eines nur negativ bestimmbaren Dinges an sich irgend welchen praktischen oder theoretischen Wert hat, ... das ist eine Frage für sich".[2])

Den (gegenüber dem nun betrachteten) etwas gemäßigteren Standpunkt, der tatsächlich ein Ding an sich als „negativen Grenzbegriff" zugibt, d. h. es zwar existieren, aber völlig unbestimmbar sein läßt, rechnet v. Hartmann ebenfalls noch zum konsequenten transzendentalen Idealismus.[3]) Denn ist „das Ding an sich dem Denken völlig heterogen", besitzt also sein begrifflicher Bewußtseinsrepräsentant nur negative Merkmale, dann ist die Hypothese eines Dings an sich „schlechthin berechtigungslos", da sie unter solchen Umständen weder für die theoretische Welterklärung, noch für das praktische Verhalten in der Welt irgend einen Wert hat.[4]) „Das würde praktisch auf dasselbe hinauslaufen wie die absolute Undenkbarkeit der Hypothese".[5]) Auf diesen Gedanken stützt sich nun die erwähnte scheinbar gemäßigtere Richtung und sucht ihren Standpunkt durch folgende Argumentation zu begründen: Angenommen, man könne ohne Selbstwiderspruch von einem Dinge an sich reden, so müßten wir es, wenn es dem Denken in irgend einer Weise homogen wäre, uns denken können. Nun aber ist durch indirekten Beweis[6]) bereits festgestellt, daß wir uns Dinge an sich

---

[1]) Grundproblem, S. 52.

[2]) Grundproblem, S. 50.

[3]) Grundproblem, S. 57.

[4]) Grundproblem, S. 51.

[5]) Ibidem; Erkenntnislehre, S. 96. [Hier käme der Satz: Principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda in Betracht].

[6]) S. diese Arbeit S. 12.

schlechterdings nicht denken können. Folglich sind sie, wenn sie existieren, dem Denken völlig heterogen.[1]) Gegen diesen Beweis läßt sich folgendes anführen: Er ist vor allen Dingen nicht nötig, denn wenn schon die Undenkbarkeit der Dinge an sich bewiesen ist, hat es gar keinen Zweck mehr, die Unanwendbarkeit unserer Anschauungs- und Denkformen auf sie noch besonders zu beweisen.[2]) Ferner liegt ihm die Undenkbarkeit des Dinges an sich zu Grunde, die sich [wie bereits gezeigt] nicht halten läßt.[3]) Außerdem ist der Beweis schon rein formal unzulässig, da das zu Beweisende die Heterogeneïtät von Ding an sich und Denken, schon dem Beweis für die Undenkbarkeit des Dinges an sich als stillschweigende Voraussetzung zu Grunde liegt. Aus dieser Undenkbarkeit wird dann beim zweiten, eben besprochenen Beweise wieder die Heterogeneïtät erschlossen, sodass die beiden Beweise zusammen einen *circulus vitiosus* bilden.[4]) Der zweite Beweis hat „die verunglückten Beweisversuche Kants für sein Verbot eines transzendentalen Gebrauchs der Anschauungs- und Denkformen“ mit Hilfe der Antinomien[5]) ersetzen wollen.[6])

Wäre tatsächlich die Heterogeneïtät der Dinge an sich erwiesen, dann wäre allerdings der indirekte Beweis des transzendentalen Idealismus unwiderleglich.[7]) Der bisherige Beweis war unzureichend; es fragt sich: lassen sich für jene Voraussetzung nicht andere, stichhaltigere Gründe anführen?

Es zeigt sich aber bei näherem Zusehen, daß diese Prämisse einfach eine „dreiste *petitio principii*“ ist. Die unmittelbare Erfahrung lehrt uns allerdings nichts über „die Homogeneïtät von Ding an sich und Bewußtseinsinhalt“; diese Homogeneïtät ist also „zunächst zu bezweifeln und die Möglichkeit einer völligen Heterogeneïtät zuzugeben“. Diese Heterogeneïtät aber einfach als fest-

---

[1]) Grundproblem, S. 46.

[2]) Ibidem.

[3]) S. diese Arbeit S. 13 f.

[4]) Grundproblem, S. 46/47. [Der Zirkel läßt sich so darstellen:

I. Beweis (S. 12)

Heterogeneïtät ⟶ Undenkbarkeit].

II. Beweis (S. 14)

[5]) Hierüber s. unten, S. 108 ff.

[6]) Grundproblem, S. 47.

[7]) Grundproblem, S. 52.

stehend zu behaupten, dazu besteht durchaus keine Berechtigung; gerade dadurch würde man sich ja eine „unmittelbare Kenntnis über die Beschaffenheit des Dings an sich zuschreiben“ und sich des schon oben kritisierten negativen Dogmatismus schuldig machen.[1])

Wie die Nichtexistenz und die Heterogenität des Dings an sich als Hypothesen zunächst einmal zuzulassen sind, so ist seiner Existenz und seiner Homogeneïtät in irgend einer Form das gleiche Recht zuzugestehen, wobei natürlich die Brauchbarkeit dieser Hypothesen für die theoretische Welterkenntnis und das praktische Verhalten durch Probieren zu erweisen ist.[2])

Als Hypothese betrachtet hat der transzendentale Idealismus allerdings einen „methodologischen Vorrang“ gegenüber dem transzendalen Realismus, da er „sich enger an die Erfahrung hält“.[3]) Diese Erwägung veranlaßt die Empiristen und Positivisten unter den transzendentalen Idealisten, einen Beweis für die Richtigkeit des idealistischen Grunddogmas zu führen. Sie stützen sich dabei auf den Satz, „daß jedes Hinausgreifen des Denkens über die Erfahrung ein wissenschaftlich unberechtigtes und darum wissenschaftlich wertloses Phantasiespiel sei“.[4]) Darnach wäre nur bei strengster Beschränkung auf die Erfahrung wissenschaftliche Erkenntnis möglich; Erkennbarkeit und Erfahrbarkeit würden sich decken; ein Ding an sich wäre somit unerkennbar und dürfte, selbst wenn es denkbar wäre, nicht „zur Erklärung der Erfahrung benutzt werden“.[5])

Hiergegen ist folgendes geltend zu machen: Die reine Erfahrung ist gedankenlos; mit ihrer alleinigen Anerkennung wird nicht bloss der Erkenntniswert des erfahrungslosen Denkens geleugnet, sondern der des Denkens überhaupt. Eine solche reine Erfahrung, von der jede bereits erfolgte gedankliche Verarbeitung ausgeschlossen wird, führt aber überhaupt zu keiner Erkenntnis, da sie in Wahrheit nur „zusammenhanglose Bausteine der Erfahrung“ liefert. Sie ist also eigentlich gar nicht „Erfahrung“ zu nennen.[6]) Nimmt man aber „Erfahrung“ im weitesten Sinne, so-

---

[1]) Grundproblem, S. 52.
[2]) Ibidem; Erkenntnislehre, S. 96.
[3]) Grundproblem, S. 53.
[4]) Ibidem.
[5]) Ibidem.
[6]) Grundproblem, S. 53 u. 54.

daß auch die Denkergebnisse darin enthalten sind, so wird einmal der so sehr betonte Gegensatz zwischen Denken und Erfahrung aufgehoben, ferner aber sind dann die Ergebnisse des falschen Denkens ebenso Erfahrung wie die des richtigen, müßten also der positivistischen Grundanschauung nach den gleichen Erkenntniswert haben wie diese.[1])

Selbst wenn man zwischen Denken und reiner Erfahrung einen Kompromiß schließen und die „intellektuellen Zutaten", die nach v. Hartmann einer vorbewußten Tätigkeit von Intellektualfunktionen[2]) entspringen, mit in die Erfahrung hineinbeziehen will, wenn man also, mit anderen Worten, nicht nur die blasse Empfindung, sondern auch die Anschauung Erfahrung sein läßt, dann gilt immer noch, daß eine eigentliche Erfahrungswelt doch erst durch Anwendung der Formen des bewußten Denkens auf den gegebenen Stoff zustande kommt. Die Kategorien liegen zum großen Teil nicht in einer Erfahrung vom angegebenen Umfang; für die Substantialität und Kausalität hat das schon Hume, für die Gesetzmäßigkeit, die Regelmäßigkeit und den einheitlichen Zusammenhang Joh. Volkelt in seinem Buche „Erfahrung und Denken" (1886) nachgewiesen. Bei einer rein deskriptiven Behandlung einer solchen unmittelbaren Erfahrung, also auch beim Absehen von jeder Beziehung auf ein Ding an sich, könnte, auch wenn die Erfahrung schon Wahrnehmungsobjekte enthielte, niemals eine Erkenntnis zustandekommen, sondern nur eine zusammenhanglose Kette von Wahrnehmungen und Vorstellungen, einem „wüsten Fiebertraum" gleich.[3]) — „Der sogenannte Positivismus ist der offene Bankerott der Erkenntnis, die Verzweiflung der Wissenschaft an sich selbst unter der Fahne der höchsten Wissenschaftlichkeit."[4])

Nach dem Vorausgehenden ist also als mißglückt anzusehen:

1. Die Deduktion der Nichtexistenz des Dinges an sich,

---

[1]) Grundproblem, S. 53.

[2]) Hierüber vgl. unten, S. 70.

[3]) Grundproblem, S. 55.

[4]) Grundproblem, S. 56/57. [Der Positivismus kann übrigens insofern kaum noch Idealismus genannt werden, als ja nach Kants Meinung nicht nur die Anschauungs-, sondern auch die Denkformen unbedingt zum Zustandekommen der Erfahrung erforderlich sind, und wohl alle rein idealistischen Richtungen bei der Definition ihres Erfahrungsbegriffs sich dieser Meinung angeschlossen haben].

2. die Deduktion der Heterogeneität zwischen dem Bewußtsein und einem etwa existierenden Ding an sich.

Es bleibt aber noch die Möglichkeit, daß der idealistische Standpunkt sich induktiv begründen ließe, umso mehr, als ja v. Hartmann seinen realistischen Standtpunkt selbst nicht für deduktiv zu rechtfertigen hält.

Demnach hat nun eine Prüfung der Ansicht des erkenntnistheoretischen Idealismus vom Ding an sich zu erfolgen, soweit sie als „induktive Hypothese" auftritt.[1])

Nach dem konsequenten transzendentalen Idealismus existiert nichts als „die untrennbare Einheit von Bewußtseinsform und Bewußtseinsinhalt".[2]) Dann ist aber der Ablauf des Bewußtseinsinhalts mit einem Traume zu vergleichen. — Im Traume sind alle Erlebnisse, das Ich-Erlebnis selbst eingeschlossen, nur Illusionen. Das „wache Bewußtsein" legt ebenso wie das träumende seinen Vorstellungsobjekten transzendentale Realität bei, aber es glaubt auch an die „Wahrheit dieser Beilegung" während des Wachens und durchschaut ihren illusorischen Charakter im Traumvorgang. Dieser Glaube des wachen Bewußtseins ist nun nach der Meinung des konsequenten transzendentalen Idealismus ebenfalls nur eine Illusion. Der einzige angebbare Unterschied zwischen Wachen und Träumen wird also aufgehoben. Man kann daher den konsequenten transzendentalen Idealismus auch als Traumidealismus bezeichnen.[3])

Der wechselnde Bewußtseinsinhalt kann nach dieser Meinung weder ein Produkt aus dem Zusammenwirken der äußeren Dinge an sich mit dem inneren Ding an sich [Ich an sich] sein, noch ein Produkt einer dieser beiden Arten von Dingen an sich.[4]) Den Lebenstraum etwa als „Schöpfung Gottes" oder als „Position durch ein Absolutes" zu fassen, geht auch nicht an, denn das hieße ja wieder ein Ding an sich annehmen.[5]) Aus wesentlich demselben Grunde kann der Traum nicht „Accidens an einer transzendenten Substanz", nicht „Wirkung einer ihm transzendenten Ursache" sein. „Nur negativ kann man sagen: er als Traum ist unsub-

---

[1]) Vgl. Grundproblem, S. 57 ff., Erkenntnislehre, S. 90 ff.

[2]) Grundproblem, S. 58. [Das soll doch wohl bedeuten: Bewußtseinsform und Bewußtseinsinhalt in ihrer untrennbaren Einheit].

[3]) Grundproblem, S. 58; Erkenntnislehre, S. 93 f.

[4]) Grundproblem, S. 59.

[5]) Grundproblem, S. 59/60.

stantiell und unbedingt". Im letzteren Sinne ist der Lebenstraum das Absolute.[1]) — An sich ist er noch nicht Schein zu nennen, wohl aber auf Grund „der näheren Beschaffenheit seines Inhalts", denn dieser gibt vor, Erscheinung eines Wesens zu sein, ist es aber nicht.[2]) Daß unser Bewußtsein uns die Dinge als transzendent-reale zeigt, kann nur als Illusion bezeichnet werden; da der Inhalt des Bewußtseins demnach Illusion sein muß, er aber allein das absolute Sein besitzt, kann statt Traumidealismus auch absoluter Illusionismus gesagt werden.[3])

Der transzendentale Idealismus hat nun kein Recht, den Traum etwa so aufzufassen, daß „eine reale Tätigkeit des Träumens und ein idealer Trauminhalt" unterschieden werden. Eine reale Tätigkeit würde nämlich einmal als solche einen transzendenten Täter voraussetzen, dann aber auch „als die den Traum produzierende jederzeit vor und jenseits des Traumbewußtseins liegen, also unbewußt und transzendent sein müssen.[4])

Nur Bewußtseinsinhalt und Bewußtseinsform [Beziehung des Inhalts auf die einheitliche Vorstellung des Bewußtseins, also die sogenannte synthetische Einheit der Apperzeption] dürfen am Lebenstraum unterschieden werden.[5]) Diese Form könnte man nun zu einer Art Pseudosubjekt des Träumens machen, indem man sie für unzeitlich, den Trauminhait aber für zeitlich erklärte. Doch das ist aus dem Grunde nicht angängig, weil sich in Bezug auf die Zeitlichkeit Inhalt und Form des Bewußtseins gar nicht trennen lassen. Was nämlich von dem Traum jederzeit durch die Bewußtseinsform zum Erlebnis wird, ist nicht die zeitlich ausdehnungslose Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern besitzt schon zeitliche Ausdehnung.[6]) Da so die Bewußtseinsform als solche stets ein ganzes Stück des Zeitverlaufs auf einmal umspannt, dessen Beziehungen zu Vergangenheit und Zukunft stetig wechseln, kann sie ohne das Merkmal der Zeitlichkeit gar nicht gedacht werden, „ist also wesentlich zeitlich".[7])

[1]) Grundproblem, S. 60.

[2]) Ibidem.

[3]) Grundproblem, S. 61.

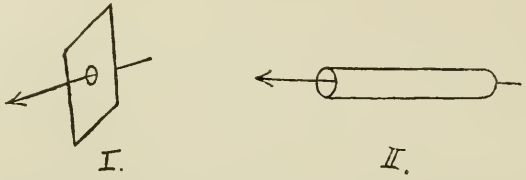
[4]) Ibidem.

[5]) Ibidem.

[6]) Grundproblem, S. 62. V. Hartmann nennt dieses Stück des Traumes: „ein begrenztes Integral der entschwindenden Vergangenheit". [Hier finden sich allem Anschein nach schon Bergsonsche Gedanken vorgebildet].

[7]) Grundproblem, S. 62.

[Vielleicht darf ich hier den Versuch machen, diese schwierige Stelle durch ein Bild zu verdeutlichen: Die Bewußtseinsform ist nicht als eine durchlöcherte Scheibe ohne jede Dicke zu betrachten, durch deren Öffnung sich der Strom



I. II.

der Zeitlichkeit zwängt (I.), sondern als Röhre (II.), in der er eine gewisse Strecke zurücklegt; sonst könnte dieser Strom ja auch keine Form bekommen. Da nun die Dimension, in der die Röhre ausgedehnt ist, nur die zeitliche sein kann, muß die Bewußtseinsform selbst zeitlich sein. — Man müßte sich demnach die Röhre nicht ruhend, sondern selbst mit dem Strome schwimmend denken, wenn auch in einer anderen Art (man ist versucht zu sagen: in einem anderen Tempo!) als der Strom selbst, wodurch ja erst der Unterschied zwischen Form und Inhalt entstehen kann.]

Trotz seiner Zeitlichkeit ist der absolute Traum „doch keine Tätigkeit, sondern ein ganz untätiger Bilderablauf, der mit der passiven Form des Bewußtseins behaftet ist.“ [1]) [Denn der Unterschied zwischen Tätigkeit und Täter, den man hatte herausbekommen wollen, gründete sich auf den zwischen zeitlichem Bewußtseinsinhalt und unzeitlicher Bewußtseinsform, ein Unterschied, der in Wahrheit nicht besteht.] Wir haben also hier einen „Traum ohne Träumer.“ [2])

Die Annahme, daß es gleichzeitig mehrere solche Träume gebe, ist vom Standpunkt des konsequenten Idealismus ausgeschlossen. Mehrere Träume würden mehrere Absolute bedeuten, da sie ja wegen der Unmöglichkeit der Überschreitung der Bewußtseinsgrenze völlig beziehungslos zueinander wären, ein jeder also für alle anderen ein Transzendentes darstellen würde. Die Annahme irgendwelcher Transzendenz hebt aber den konsequenten transzendentalen Idealismus als solchen auf.[3])

---

[1]) Grundproblem, S. 62.

[2]) Erkenntnislehre, S. 93.

[3]) Grundproblem, S. 62 ff. [Die dortige ausführliche Darstellung ist hier stark gekürzt, da ja der Gedanke klar scheint.]

Mehrere Lebensträume zeitlich nacheinander kann es aus dem Grunde nicht geben, weil nach der konsequent idealistischen Grundansicht die Zeit ja nur dem Bewußtsein angehört, etwaige Pausen zwischen den Lebensträumen also nicht angenommen werden dürfen. Einer würde sich unmittelbar, ohne die geringste zeitliche Trennung, an den andern schließen, sodaß alle nur einen bedeuten würden. Würde man hiergegen geltend machen, daß in jeder der Phasen doch der Inhalt aller früheren fehle, so würde dies nichts bedeuten, sondern wäre einfach mit dem Vergessen im Einzelleben zu vergleichen. Auch in diesem, dessen Einheit ja nicht angezweifelt wird, bleibt nur der kleinste Teil des Bewußtseinsinhalts vor dem Vergessen bewahrt.[1])

Man könnte aber nun annehmen, daß der vorliegende eigene Lebenstraum „nur der letzte Abschnitt des absoluten Lebenstraumes sei, dessen frühere Abschnitte nur in Vergessenheit versunken sind.[2]) Aber selbst dies ist vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus unmöglich, da ein etwaiger vergangener oder zukünftiger Bewußtseinsinhalt eben transzendent wäre. Immanent ist nur der gegenwärtige Bewußtseinsinhalt, zu dem auch die sog. Erinnerungen zu rechnen sind. Würde man eine solche Erinnerung als „Reproduktion eines vergangenen Bewußtseinsinhalts“ auffassen, so würde man sie als Repräsentanten eines jenseits des Bewußtseins Liegenden betrachten, was vom Standpunkt des konsequenten transzendentalen Idealismus unzulässig ist.[3])

Macht man beim Erinnern die gegenwärtige Vorstellung zum Stellvertreter eines Transzendenten, vielleicht sogar eines vergessenen und zweifelhaften Transzendenten, so ist dieses, „die etwaige frühere Phase des absoluten Lebenstraums“, eben ein Ding an sich. Kann ein solches „hypothetisch supponiert“ werden, so kann dies bei zureichenden Gründen auch jede andere Art von Dingen an sich.[4])

Wollte man die Annahme machen, daß zwar der Lebenstraum einer, dessen verschiedene „perspektivische Ansichten“ aber viele seien, so wäre das nicht ohne die gleichzeitige Annahme vieler Einzelbewußtseine möglich. Man hätte dann drei Klassen von Dingen an sich: 1) den Trauminhalt an sich, 2) die vielen Be-

---

[1]) Grundproblem, S. 63 f., wo noch längere Ausführungen.
[2]) Grundproblem, S. 64.
[3]) Ibidem.
[4]) Grundproblem, S. 65.

wußtseine, die füreinander transzendent sein müssten, 3) das absolute Subjekt, das den gemeinsamen Trauminhalt als Objekt, die vielen Einzelbewußtseine aber als Einschränkungen oder Modi besäße. — Damit wäre aber dem Grundsatz des transzendentalen Idealismus selbst zuwidergehandelt. [1])

Faßt man nun das Ergebnis der bisherigen Betrachtung zusammen, so zeigt sich: Bei Ablehnung eines Dinges an sich im transzendentalen Sinne „gibt es nichts als Einen absoluten Lebenstraum." „Gott und die Welt, ich selbst und meine Mitmenschen, Himmel und Erde, alles das sind nur Bilder in diesem Traum", ohne alle transzendentale Realität über ihr aktuelles Vorhandensein im Bewußtseinsinhalt oder über dessen Grenzen hinaus. [2])

Selbst die Realität dieses Traumes als „Funktion des Scheinens", als Bilderablauf, ist, wie v. Hartmann in einer früheren Schrift bemerkt, nur Schein. Denn die Zeitlichkeit, ohne die es keine Funktion geben kann, ist ja bloße Vorstellung, die keinem wirklichen Akte zukommen kann. Also selbst der Schein ist Schein, „es wird zum Traum, daß ein Traum sich fortspinne." [2]) — Später macht v. Hartmann allem Anschein nach von diesem Argument keinen Gebrauch mehr.

Im Schlaftraum findet man nun bei allen Diskontinuitäten doch eine gewisse Regelmäßigkeit des Geschehens, die der des Wachens entspricht. Träume ich z. B., daß ich die Augen schließe, so träume ich auch, daß ich dann nichts mehr sehe; träume ich, daß jemand einen Schlag gegen mich führt, so träume ich auch, daß ich diesen Schlag fühle usw. Eine Erklärung dieser Regelmäßigkeit ist sehr leicht zu geben, indem man sie einfach auf die Regelmäßigkeit der Erscheinungen bei wachem Bewußtsein zurückführt, und diese Regelmäßigkeit erklärt sich ihrerseits durch Annahme von Dingen an sich und einer transzendenten Kausalität dieser untereinander. Doch dem konsequenten transzendentalen Idealismus ist diese Erklärungsmöglichkeit versagt. Er muß vielmehr von seinem Standpunkt aus entnehmen, daß zwischen dem Wachbewußtsein und dem Traumbewußtsein kein wesentlicher

---

[1]) Grundproblem, S. 65 ff. [Die weiteren Ausführungen sind hier nicht referiert; sie geben z. T. die später (S. 36 ff.) folgende Erörterung des Ich- und des Kausalitätsproblems].

[2]) Grundproblem, S. 67.

[3]) Krit. Grundlegung, 3. Aufl., S. 47.

Unterschied besteht, daß in beiden das gegenseitige regelmäßige Verbundensein der Objekte nicht auf einer transzendenten, sondern auf einer „immanenten" Kausalität beruht. [1])

Wie man gesehen hat, kann die Realität für den konsequenten Idealismus keine andere sein als die eines Traumes. Sie wird unmittelbar erfahren, ist also empirische Realität und bloß solche. An dieser hält aber der transzendentale Idealismus entschieden fest, ja, dem instinktiven Streben des Geistes nach einer transzendentalen Realität der Wahrnehmungsobjekte nachgebend, steigert er sogar auf die eine oder andere Weise die empirische Realität zu einer transzendentalen. „Die Wahrnehmungsobjekte selbst und als solche" werden so „zur Würde von Dingen an sich emporgeschraubt." [2])

Wie dies im einzelnen zu verstehen ist, geht aus folgendem hervor: Wenn man im Traum einen Tisch vor sich sieht und dann träumt, daß man die Augen schließe und wieder öffne, so hat man die Überzeugung, daß der Tisch, der während des Augenschließens nicht gesehen wurde, trotzdem diese Zeit hindurch fortbestanden habe. Für den kritischen Standpunkt des Wachbewußtsein ist das natürlich eine Illusion, da dieses weiß, daß überhaupt kein Tisch der Traumwahrnehmung eines solchen zugrunde lag. Auf einem ganz analogen Standpunkt steht aber der transzendentale Idealismus gegenüber den Wahrnehmungen des wachen Bewußtseins selbst. Schließt man daher die Augen und öffnet sie wieder, so muß der vorher und nachher vorhandene Wahrnehmungsinhalt „Tisch" während der Dauer des Augenschließens „schlechterdings nichts" sein.[3]) Von den hier möglichen Erklärungen ist natürlich die des transzendentalen Realismus, daß ein fortexistierender „Tisch an sich" die Ursache der Wahrnehmung sei, vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus ohne weiteres abzuweisen. Doch auf jede Erklärung zu verzichten und sich mit der „absoluten Unbeständigkeit und fortwährenden Vernichtung und Wiederentstehung der Vorstellungsdinge" zufrieden zu geben, das würde „allem gesunden Menschenverstand Hohn sprechen" und allein genügen, „die Lehre der transzendentalen Idealisten zu diskreditiern".[4])

---

[1]) Grundproblem, S. 68. [Die immanente Kausalität wird später noch besprochen] (s. S. 84 f.)

[2]) Grundproblem, S. 68.

[3]) Grundproblem, S. 69.

[4]) Ibidem.

Es werden nun die einzelnen nach Ausscheidung des realistischen Dinges an sich noch vorhandenen Erklärungsmöglichkeiten erörtert:

Die erste ist die, als „innere Ursache des Wiederbewußtwerdens" des Wahrnehmungsobjektes ein unbewußtes Wahrnehmungsobjekt oder [was etwa dasselbe bedeutet] eine Summe von unbewußten Empfindungen anzunehmen, aus denen bei Bedarf das Wahrnehmungsobjekt rekonstruiert werden kann.[1]) Doch Empfindung und Wahrnehmung haben für den transzendentalen Idealismus nur Sinn als Bestandtteile des Bewußtseins (wie sie überhaupt stets irgend ein Bewußtsein voraussetzen, sei es auch nur ein untergeordnetes). Etwas Unbekanntes darf auch schon deshalb auf keinen Fall zur Erklärung des Bewußtseins angenommen werden, weil alles nicht diesem angehörige ja transzendent sein würde.[2])

Nun kann aber der transzentale Idealismus statt einer unbewußten Wahrnehmung eine bloße Wahrnehmungsmöglichkeit annehmen. Diese Wahrnehmungsmöglichkeit müßte, während das Objekt nicht im Bewußtsein ist, fortbestehen, müßte also selbst außer dem Bewußtsein existieren, also transzendente Geltung besitzen. Nun ist einesteils hiermit der idealistische Grundsatz der Undenkbarkeit des Transzendenten aufgegeben, anderesteils wendet man hier auf das Transzendente die Kategorien der Modalität an, welche gerade unter allen Kategorien den verhältnismäßig subjektivsten Charakter haben. Ihnen sollte man daher, selbst wenn man nicht auf dem idealistischen Standpunkt steht, nur mit größter Vorsicht eine transzendente Geltung beilegen.[3])

Etwas schärfer formuliert findet sich die Widerlegung der Annahme einer Wahrnehmungsmöglichkeit in der „Kategorienlehre":[4]) Ist diese Möglichkeit von rein subjektiver Geltung als bloß logische Modalität, [d. h. wenn ich einfach konstatiere, daß ein Wiederwahrgenommenwerden des Tisches nach Öffnung meiner geschlossenen Augen keinen Denkwiderspruch bedeuten würde] „dann ist sie ein wirkungsunfähiges Nichts". Ist sie aber „im objektiv-realen Sinne zu verstehen", [d. h. handelt es sich um eine wirkliche, nicht bloß gedachte Möglichkeit, — wie z. B. im Leben ein gehobenes Gewicht die reale Möglichkeit einer Arbeitsleistung

[1]) Ibidem.
[2]) Grundproblem, S. 71; vergl. Kategorienlehre, S. 371.
[3]) Ibidem.
[4]) Bei Erörterung des Kausalitätsproblems.

repräsentiert], dann ist schwer einzusehen, wie sie als Möglichkeit „vollständige und zureichende Ursache der Wirkung", d. h. der wiedereintretenden Wahrnehmung werden soll; ferner ist an ihrem transzendenten Charakter und der Transzendenz ihrer etwaigen Kausalität nicht zweifeln.[1])

Also weder die unbewußte Wahrnehmung (bezw. Summe unbewußter Empfindungen) noch die Wahrnehmungsmöglichkeit hat sich vor der Kritik behaupten können. Aber selbst wenn man die eine oder die andere zugäbe, wäre für den transzendentalen Idealismus nicht viel gewonnen. Man betrachte das Beispiel vom Tisch:[2]) Ohne die Annahme der unbewußten Wahrnehmung oder der Wahrnehmungsmöglichkeit ist er nur „bewußtes Vorstellungsbild", mit ihr ist er „abwechselnd bewußtes, wirkliches, und unbewußtes, beziehungsweise mögliches Wahrnehmungs- und Vorstellungsbild". Ueber den Rang eines „Vorstellungsprodukts"[3]) erhebt er sich nicht. Der Tisch bleibt „ein Traumbild" der Phantasie ohne eine andere Realität als die rein empirische des Vorstellungslebens. Das gilt auch für die Wahrnehmung eines Freundes, die von Weib und Kind usw. Daß diese Traumbilder „sich mit einem Anspruch auf mehr als bloß empirische Traumrealität aufdrängen", ist so eine „psychologisch unvermeidliche Illusion", über die der transzendentale Idealismus nicht hinauskommt, die er nicht befriedigend erklären kann.[4])

Hiermit ist aber die geistige Organisation des Menschen, wenn der Idealismus recht hat, als widersinnig erwiesen. Denn diese Organisation nötigt ihn, die Bilder des Lebenstraumes als Objekte zu betrachten, hinter denen eine transzendente Realität steht, sobald er von dem naiv-realistischen Wahne losgekommen ist, diese Realität in den Wahrnehmungsobjekten unmittelbar mit zu erfassen.[5]) Alle unsere Wahrnehmungen beziehen wir instinktiv auf Dinge an sich; alle Kategorien wenden wir in transzendentaler Bedeutung auf Dinge an sich an. Ohne eine solche Bedeutung „verlieren sie den einzigen Sinn, der ihnen zukommt, und werden

---

[1]) Kategorienlehre, S. 371.

[2]) [Bei v. Hartmann ist hier „mein Freund" als Beispiel gewählt].

[3]) Hier = Bewußtseinschöpfung, eventuell unter Mitwirkung unbewußter Momente.

[4]) Grundproblem, S. 71 f.

[5]) Grundproblem, S. 72.

im strengsten Sinne des Wortes sinnleer und sinnlos".[1]) Bei einer tatsächlichen Anwendung der Kategorien zur Verarbeitung des Wahrnehmungsbestandes schiebt man gewöhnlich ihre transzendentale Beziehung auf Dinge an sich „unvermerkt und unwillkürlich" unter.[2]) „Die gesamte Literatur des transzendentalen Idealismus dreht sich mehr oder weniger darum, diese Unterschiebung unbewußt abzuleugnen".[3])

Schärfer und sozusagen wissenschaftlicher ist dieser Beweisgang in der „Kategorienlehre" dargestellt: Es bestehen für den transzendentalen Idealismus bei seinem subjektiv-idealen Raumbegriff Schwierigkeiten, insofern als die Raumanschauungen, die aus verschiedenen Sinnesempfindungen [Gesicht, Getast, Bewegungssinn, unter Umständen Gehör] gewonnen sind, zueinander stimmen, [sich also gleichsam decken]. Hierfür muß eine Erklärung gegeben werden. Nimmt nun der transzendentale Idealismus an, daß die Übereinstimmung dieser Empfindungskomplexe auf der Existenz eines uns affizierenden „Vorstellungsobjekts" beruhe, so ist zwar eine Art Erklärung für diese Übereinstimmung gegeben, aber es ist gleichzeitig eine neue Schwierigkeit entstanden: Die aus den Empfindungen synthetisch produzierten „Vorstellungsobjekte" sollen als affizierende zugleich die Ursachen dieser Empfindungen sein. Da das nicht möglich ist, wird der Widerspruch in die Organisation des Geistes verlegt, d. h. es wird behauptet, „daß der Mensch in widerspruchsvoller Weise genötigt sei, die Produkte aus seinen Empfindungen zugleich für deren Ursachen, d. h. für affizierende Dinge an sich zu halten".[4])

Vaihinger selbst gibt eine „innere Widersinnigkeit" im transzendentalen Idealismus zu,[5]) die sich vor allem auf das vorliegende Problem bezieht und daher hier erwähnt werden kann, obgleich Vaihinger nach v. Hartmann nicht mehr den konsequenten

---

[1]) Ibidem. [Mehr davon weiter unten bei Besprechung der einzelnen Kategorien. Siehe S. 80 ff.]

[2]) Grundproblem, S. 72.

[3]) Grundproblem, S. 73.

[4]) Kategorienlehre, S. 134. [Im Texte steht infolge Druckfehlers „erhalten"]. Man vgl. auch unten die Besprechung des Raums, S. 62 ff. Zum Gedanken selbst mag noch diese Stelle Erwähnung finden: „Das ganze Wahrgenommene schreit uns . . . . gleichsam seine Bedeutung als immanenter Repräsentant einer transzendenten Wirklichkeit, in die geistigen Ohren; wir müssen uns taub stellen, um diese Stimmen zu überhören". (Kategorienlehre, S. 338).

[5]) Siehe Neukantianismus etc., S. 55.

transzendentalen Idealismus zu vertreten scheint. Wie sich aus dem ganzen Zusammenhange ergibt, besteht dieser Widersinn darin, daß wir durch unsere ganze Veranlagung genötigt sind, eine transsubjektive Geltung der Daseinsformen und damit auch die Existenz von Dingen außerhalb des Bewußtseins anzunehmen, während vor dem kritischen Denken diese Annahmen nicht standhalten.[1])

Der Illusionismus, der sich so bei den Neukantianern findet, ist übrigens von Kant selbst (vielleicht ohne Absicht), vorgebildet, indem dieser negativ-dogmatisch den Dingen an sich neben den übrigen Anschauungsformen auch die Kausalität und die Existenz abspricht, wodurch das Ding an sich „zum bloß negativen, illusorischen Grenzbegriff" wird und der „agnostische Illusionismus" statuiert ist.[2])

Der illusorische Charakter der ganzen Wahrnehmungswelt ist so die Konsequenz eines Versuchs, die idealistische Ansicht vom Ding an sich tatsächlich durchzuführen.

Wenn nach dieser Ansicht die subjektiv-ideale Erscheinung das einzige auch im metaphysischen Sinne Seiende ist, alles sog. Objektiv-reale aber als falscher Schein abgelehnt werden muß, dann bleibt unverständlich, wie es zu diesem falschen Scheine kommt.[3])

Nun könnte ja der transzendente Idealismus seine illusorische Traumwelt ruhig als solche anerkennen, aber dabei geltend machen, daß man mit ihr auf Grund ihrer empirischen Realität die Fülle der Erscheinungen doch ganz gut erklären könne, verhalte es sich mit dem Widerspruch in der Geistesorganisation, wie ihm wolle. — Es fragt sich aber, ob man mit einem solchen „empirischen Realismus" durchkommt.

Gegen die Berufung auf die empirische Realität des Wahrgenommenen ist folgendes zu sagen: Wo soll diese Realität stecken?

---

[1]) Vaihinger sagt (s. Neukantianismus etc., S. 57), daß wir „vermöge unserer Verstandeseinrichtung uns das Verhältnis so denken müssen, als ob es Dinge an sich gäbe, teils Geister, teils unbekannte Ursachen, aus deren Zusammenwirken die Welt der Erscheinung in uns entstehe.

Vgl. hierzu noch „Kants Erkenntnistheorie usw.", S. 102, wo auch Beck und Fichte als Vertreter eines solchen illusionistischen Standpunkts bezeichnet werden.

[2]) Erkenntnislehre, S. 110.

[3]) Nach dem dort allerdings auf die metaphysische Kausalität zugeschnittenen Gedankengang von „Kategorienlehre", S. 402. [Das Argument läuft letzten Endes wieder auf die widerspruchsvolle Organisation des Geistes hinaus].

In der auf das Empfindungsmaterial angewandten Kategorialfunktion (d. h. im Bestimmen des Empfindungsmaterials durch die Kategorien) sicher nicht, da diese ja in ihrer transzendentalen Beziehung illusorischen Charakter haben.[1]) In der Empfindung auch nicht, da von ihr nach Abzug aller kategorialen Zutaten nichts übrig bleibt.[2])

Wenn sich aber die Idealisten einfach auf das rein faktische Sein des Bewußtseinsinhalts berufen, so kann man ihnen entgegnen: Daß die Bewußtseinsdinge sich uns als Realität aufdrängen, ist richtig, aber sie wollen „nur eine reflektierte Realität aus zweiter Hand" sein. Stimmt das mit den Tatsachen überein, so muß es eine transzendente Wirklichkeit geben, deren immanente Erscheinung die empirische ist. Gibt es aber jene Wirklichkeit nicht, dann spiegelt uns die empirische Realität jedenfalls eine solche vor; dann aber „ist sie ein trügerischer, falscher Schein".[3]) Das letztere entspricht dem Standpunkt des transzendentalen Idealismus.

Es verhält sich mit diesem empirischen Realismus so: Der naive Realist trennt gemeinhin Ding an sich und Wahrnehmung nicht. Der transzendentale Idealist begeht denselben Fehler, wenn er vermeint, mit der Wahrnehmung die Summe aller Realität zu erfassen, nur daß er den reinen Vorstellungscharakter jener Wahrnehmung betont. Durch diesen Fehler aber werden die subjektiv-idealen Erscheinungen „ver-an-sich-licht", die Vorstellungen verdinglicht.[4])

In der Argumentation gegen Kant macht v. Hartmann gegen den empirischen Realismus etwa folgendes geltend: Kant, der die bloß empirische Realität vertritt, gibt doch zu, daß die sogenannten äußeren Erscheinungen „dieses Täuschende an sich haben, daß, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele loslösen und außer ihr zu schweben scheinen". Aber gerade in diesem „sich von der Seele Ablösen und außer ihr Schweben" besteht die sogenannte Realität. Da es sich hier nach Kant wegen der bloßen Subjektivität des Raumes um eine Täuschung

---

[1]) Sie stellen ja nach den Konsequenzen der Lehre des transzendentalen Idealismus eine widerspruchsvolle Tätigkeit des Geistes dar, soweit sie auf Dinge an sich hinweisen.

[2]) Kategorienlehre, S. 338.

[3]) Kategorienlehre, S. 338—339.

[4]) Kategorienlehre, S. 375.

handelt, so ist eben „die empirische Realität selbst eine Täuschung oder psychologische Illusion".[1])

Es läßt sich aber zwingend nachweisen, daß die Lehre des konsequenten transzendentalen Idealismus vom Ding an sich zu einem absoluten Illusionismus führt, dem auf keine Weise auszuweichen ist, wenn man nicht den Boden des Idealismus selbst verlassen will.

v. Hartmann gibt freilich zu, daß mit diesem Nachweis „der Idealismus keineswegs ohne weiteres als unmöglich abgetan" ist. Doch da sich bei dem Versuche, mit seiner Annahme einer nur immanenten Realität die Erfahrung zu erklären, unlösbare Widersprüche ergeben haben, hat er kein Recht mehr, als negativer Dogmatismus aufzutreten, wie er es hätte, wenn durch diese Annahme alle Schwierigkeiten und Widersprüche beseitigt worden wären. Möglich bleibt das idealistische Grunddogma deswegen doch, solange nicht eine konkurrierende Ansicht als widerspruchsfrei erwiesen wird. Erweist sich dagegen jede auf die Denkbarkeit eines Dinges an sich und seine Beziehungsfähigkeit zum Bewußtsein gestützte Erkenntnistheorie als in sich widerspruchsvoll, dann ist „dem Widerspruch überhaupt auf keinem Wege zu entrinnen". Dann wäre allerdings das Korrekte: Skeptizismus, nicht Idealismus.[2])

Eine „induktive Bewährung" des transzendental-idealistischen Realitätsprinzipes ist jedenfalls nicht gelungen.[3]) [Eine endgültige Überwindung dieses Prinzips wäre in der induktiven Bewährung des transzendentalen Realismus zu suchen.]

Eine solche „induktive Bewährung" seiner eigenen Weltanschauung weist v. Hartmann an verschiedenen Stellen seiner Schriften nach, am zusammenfassendsten wohl im „Grundproblem der Erkenntnistheorie" S. 112—127. Ich kann auf die dort angeführten Gedankengänge hier nicht näher eingehen; sie lassen sich übrigens zum größten Teil aus den weiteren Erörterungen dieser Arbeit entnehmen. Ganz allgemein kann man sagen, daß die induktive Bewährung des transzendentalen Realismus dadurch erhalten werden kann, daß man die Gründe betrachtet, die für

---

[1]) Kants Erkenntnistheorie, S. 115. [Denselben Vorwurf hat übrigens Kant dem transzendentalen Realismus gemacht. Vgl. Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., Akademieausgabe, S. 338].

[2]) Grundproblem, S. 73.

[3]) Ibidem.

die Wirklichkeit einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt bestehen. Mit anderen Worten: Gibt die Erfahrung uns solche Gründe, dann ist die transzendental-realistische Hypothese der Existenz von Dingen an sich als wahrscheinlich zuzulassen.

Diese Gründe sind unter dem Einflusse von Chr. Wieners Buch „Grundzüge der Weltordnung“ (1863, 2. Tit.-A. 1869) angegeben. Sie seien hier kurz angeführt:

1. Die Sinneseindrücke haben einen Grad der Lebhaftigkeit, welchen bloße Vorstellungen nur selten erreichen. Außerdem bringen sie oft Neues, während die bloßen Vorstellungen nur aus bereits Bekanntem zusammengesetzt sind.[1])

2. Wenn auch das „Gefühl eines geöffneten Sinnes“ [d. h. z. B. die Bewegungs- und Spannungsempfindung beim Öffnen und Aufhalten der Augen] zur Entstehung eines Sinneseindrucks erforderlich ist, so bewirkt es doch nicht notwendig einen solchen. Bei vollkommener Dunkelheit kann z. B. das Auge geöffnet sein, ohne daß ein Sinneseindruck entsteht.[2])

3. Die Vorstellungen mit sinnlichem Gehalt entstehen nach dem Gesetze der Gedankenfolge; [heute würde man sagen: nach Assotiations- und Reproduktionsgesetzen]. Die Sinneseindrücke dagegen „treten meist plötzlich und unerwartet ein, und stets ohne Zusammenhang mit der inneren Gedankenkette“. Ohne Annahme einer transzendent-realen Außenwelt ist dieser Gegensatz nur möglich, „wenn das Gesetz der Gedankenfolge im Geiste bald gilt, bald nicht gilt“, erklärlich aber selbst dann eigentlich nicht.[3])

4. Die meisten Sinneseindrücke beziehen sich nicht auf einen, sondern gleichzeitig auf mehrere Sinne („z. B. eine Speise kann man gleichzeitig sehen, riechen, schmecken, fühlen“). Durch Annahme der Einwirkung einer Außenwelt erklärt sich das leicht, schwerer aber durch die bloßen inneren Geistesvorgänge. Man könnte zwar annehmen, „daß die zusammengehörigen Sinneseindrücke sich gegenseitig hervorrufen“, doch dem widerspricht die Tatsache, daß willkürlich abwechselnd der eine oder der andere Sinneseindruck hervorgerufen werden kann (man kann z. B. bei Schließung der Augen riechen, ohne zu sehen, u. dergl.). Sagt man aber: auch ein vorhergegangener Sinneseindruck kann einen andersartigen bewirken (also der etwa durch das Sehen hervorgerufene Geruch

[1]) Philos. d. Unbewußten, S. 282.
[2]) Philos. d. Unbew., S. 282 f.
[3]) Philos. d. Unbew., S. 283.

der Speise dauert fort, auch wenn die Augen geschlossen sind, und umgekehrt ruft dieser Geruchseindruck wieder den nach Öffnung der Augen erfolgten Gesichtseindruck hervor), so läßt sich hier ein sehr einfacher Gegenbeweis führen, indem man während des Augenschließens die Speise entfernt. Dann hat beim ersten Versuch, wo die Speise dablieb, der Geruchseindruck den nachfolgenden Gesichtseindruck hervorgerufen, beim zweiten nicht, was dem Gesetze ‚gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen' widerspricht".[1])

5. Die Gesetze, nach denen die Dinge aufeinander wirken, sind nicht auf die inneren Geistesvorgänge übertragbar. Während draußen die Wirkung auf die Ursache folgt, wird sie im Bewußtsein oft vor der Ursache wahrgenommen. Der spätere Sinneseindruck kann aber nicht die Ursache des früheren sein.[2])

6. Es folgt das bekannte Argument, das von den Vorstellungen anderer Ichs ausgeht und nachher bei Besprechung des Ich-Problems erwähnt werden soll.[3])

7. „Die Sinneseindrücke sind bei geöffnetem Sinnesorgane vom bewußten Willen vollkommen unabhängig."[4])

Alle diese Tatsachen lassen sich leicht nach Annahme einer objektiv-realen Außenwelt erklären, schwer aus dem Ich allein [oder vielleicht besser: aus dem Bewußtsein allein]. Mit anderen Worten: die Hypothese des transzendentalen Realismus, die an sich ebenso möglich ist wie die des transzendentalen Idealismus, bewährt sich induktiv besser als diese letztere. —

Ein Argument, das der transzendentale Idealismus zuweilen geltend macht, ist der Vorwurf, der Realismus verdoppele die Erscheinungswelt. Dieser Vorwurf hat aber nur für ein gewisses Stadium des transzendentalen Realismus Geltung, nämlich für den Standpunkt, auf dem Wahrnehmungsobjekt und Ding an sich (speziell auch Erscheinungs-Ich und Ich an sich) zwar geschieden, aber als einerlei betrachtet werden. Aber auch hier ist die „Verdoppelung" nicht so schlimm, wie sie aussieht. Da für die n vorhandenen Bewußtseine n Erscheinungswelten bestehen und noch eine gemeinsame Welt an sich hinzukommt, so handelt es sich nur um eine

---

[1]) Philos. d. Unbew., S. 283.

[2]) Philos. d. Unbew., S. 283 f.

[3]) Philos. d. Unbew. S. 284. S. diese Arbeit, S. 36 ff.

[4]) Philos. d. Unbew., S. 284. [Die Beweisgründe auch bei N. E. Pohorilles, Entw. u. Kritik d. Erk.-Theorie E. v. Hartmanns, Wien, 1911, S. 11 f.]

Vermehrung von n auf n + 1, nicht aber etwa auf 2n.[1]) Gegen den „kritisch geläuterten transzendentalen Realismus“ läßt sich dieser Vorwurf nicht erheben, da seine transzendente Welt ja eine ganz andere ist als die immanente, da nämlich für ihn „das Ding an sich des subjektiv idealen Stoffes nicht stofflich (durch sein bloßes Sein raumerfüllend), das Ding an sich des subjektiv-idealen Ich nicht ichlich (selbstbewußt)“ ist.[2]) —

Es ist im Vorstehenden die Ansicht, welche ein positives Ding an sich zwar für nicht widerspruchsvoll, aber wegen seiner absoluten Heterogeneïtät und Beziehungslosigkeit zum Bewußtsein für so gut wie nicht existierend erklärt,[3]) gewöhnlich gemeinsam mit derjenigen besprochen worden, die das Ding an sich für nicht existierend oder für einen negativen Grenzbegriff hält. Zum wenigsten passen alle Argumente, die gegen die idealistische Leugnung der Dinge an sich vorgebracht worden sind, auch auf diesen gemäßigten Standpunkt, denn auch auf diesem ist die transzendentale Anwendung aller Kategorien, auch der der Existenz verboten, es kann also das supponierte Ding an sich nichts zur Erklärung der Wirklichkeit beitragen; dogmatisch begründen aber läßt sich weder seine Existenz noch seine Heterogeneïtät dem Bewußtsein gegenüber.[4]) Für unsere Erkenntnis ist „das beziehungslose Ding an sich und der illusorische Gedanke eines negativen Dings an sich . . . genau gleichviel wert, nämlich nichts“.[5]) Legt man aber an jede der beiden Auffassungen den Maßstab erkenntnistheoretischer Folgerichtigkeit, so zeigt sich doch ein ganz gewaltiger Unterschied. Mit dem Zugeständnis eines positiven Dings an sich ist nämlich bereits das idealistische Grundprinzip, das Verbot des transzendentalen Gebrauchs aller Denk- und Anschauungsformen durchbrochen und wenigstens eine Kategorie, eben die des Dings an sich, als transzendental anerkannt worden.[6]) In bezug auf das „Daß“ des Dings an sich ist dieser Standpunkt transzendentaler Realismus, Idealismus nur noch in bezug auf sein „Was und Wie“. Eine der übrigen Kategorien muß dann allerdings neben der des Dings an sich selber transzendental angewandt werden, nämlich

---

[1]) Kategorienlehre, S. 507.
[2]) Kategorienlehre, S. 508.
[3]) Vgl. Grundproblem, S. 76/77 u. S. 57.
[4]) S. oben S. 10 ff.
[5]) Grundproblem S. 77.
[6]) Grundproblem, S. 77.

die der Existenz; sonst bleibt die Hypothese eines positiven Dings an sich ohne Sinn.[1])

Dieser sich aus der Anerkennung eines positiven Dings an sich ergebende Standpunkt ist eben der Kants, wie ihn v. Hartmann auffaßt. In bezug auf die materiellen Dinge an sich ist Kant transzendentaler Realist, soweit ihr „Daß" in Betracht kommt, dasselbe allerdings auch „in bezug auf die übrigen Geister" [außer dem gerade erkennenden] nach ihrem „Daß" und „Was."[2])

Wenn hier auch entgegen dem Prinzip des konsequenten erkenntnistheoretischen Idealismus ein Transzendentes zugegeben worden ist, hat dieses doch in der angegebenen Form (selbst mit Zubilligung der Kategorie der Existenz) für das Erkennen keinen Wert. Man weiß von diesem Ding noch nicht einmal, „ob es eines oder vieles ist." Z. B. läßt sich so nicht erfahren, ob einem Tisch und einem Stuhl „zwei Dinge an sich entsprechen oder nur eines."[3]) Die verschiedenen Vorstellungsobjekte blieben also ebensowohl reine Illusionen wie beim konsequenten transzendentalen Idealismus. Geht man, um diesem Illusionismus zu entgehen, zur Annahme einer transzendentalen Anwendung der Kategorie der Vielheit über, so wird auch dadurch der „Wert der Hypothese des positiven Dinges an sich" nicht gesteigert, weil dieses ja zum Bewußtsein in keinerlei kausaler Beziehung steht, also für die Erklärung des Bewußtseinsinhalts nicht benutzt werden kann.[4]) Denn selbst wenn es viele solche Dinge an sich gäbe, könnten sie doch zum Bewußtsein und zueinander nicht die allermindeste Beziehung haben, weil eine solche eine kausale Einwirkung voraussetzt. Theoretisch wie praktisch verhält sich die Sache so, daß es ganz auf dasselbe herauskäme, wenn gar kein Ding an sich oder ein dem Bewußtsein völlig heterogenes bestände.[5])

Es hat also der so beschaffene „Idealismus mit positivem Ding an sich vor demjenigen mit negativem Grenzbegriff in bezug auf induktive Bewährung gar nichts voraus" und verfällt „in seinen theoretischen und praktischen Konsequenzen den gleichen Widersinnigkeiten." Dabei kann er nicht einmal mehr den oben besprochenen „indirekten Beweis" für sich in Anspruch nehmen, da

[1]) Ibidem.
[2]) Erkenntnislehre, S. 109 ff. Vgl. Kants Erkenntnistheorie usw., S. 65.
[3]) Grundproblem, S. 77.
[4]) Grundproblem, S. 77.
[5]) Vgl. Grundproblem, S. 78.

ja nach diesem es ein Widerspruch ist, „etwas denken zu wollen, was nicht Bewußtseinsinhalt ist.“ Dieses Widerspruchs macht sich also der ein positives Ding an sich anerkennende transzendentale Idealismus selbst schuldig. — Nun will er aber noch das Verbot des transzendentalen Gebrauchs der übrigen Kategorien außer Ding an sich, Existenz und allenfalls Vielheit aufrecht erhalten. Dieses Verbot jedoch beruht, wie oben [1]) gezeigt worden ist, eben auf der Undenkbarkeit des Dinges an sich; es schwebt also, nun da diese aufgegeben ist, völlig in der Luft. „Das idealistische Prinzip“ selbst ist preisgegeben, seine Konsequenzen aber sollen festgehalten werden, was selbst eine Inkonsequenz ist.“ [2])

Solange also die Kategorie der Kausalität nicht dem Dinge an sich zugestanden wird, hat die Annahme seiner Existenz keinerlei Vorzug gegenüber der Annahme seiner Nichtexistenz.[3]) Nur bei einer Auffassung der Veränderungen im Bewußtseinsinhalt „als eine, wenn auch nur mittelbare Wirkung der Dinge an sich“ kann ein zureichender Grund für die Annahme selbst nur der Existenz dieser Dinge gefunden werden.[4]) Nur bei einer solchen Auffassung kann „aus der Zahl, Art und Beschaffenheit“ der Wirkungen auf Zahl, Art und Beschaffenheit der Dinge an sich als transzendenter Ursachen ein Rückschluß gezogen werden. — Erst von dem Punkte an, wo der Idealismus eine „transzendente Kausalität in irgend welchem Sinne“ anerkennt, gewinnt das Transzendentalrealistische an ihm praktische Bedeutung.[5]) —

„Das Zugeständnis eines positiven Dinges an sich“ ist, wie schon oben erwähnt, „die erste Etappe auf dem Wege vom konsequenten Idealismus zum konsequenten Realismus,“ „die Einräumung der transzendenten Kausalität die zweite.“ [6]) Die weiteren Stufen auf jenem Wege sind ebenfalls oben angeführt.[7])

Bei dem konsequenten transzendentalen Idealismus läßt sich, wie bereits gezeigt, insofern ein Rückfall in den naiven Realismus feststellen, als bisweilen die Teile des Bewußtseinsinhalts als etwas betrachtet werden, daß auch ohne seine Form, das Bewußtsein

---

[1]) S. 14f.
[2]) Grundproblem, S. 78.
[3]) Ibidem.
[4]) Grundproblem, S. 79.
[5]) Ibidem.
[6]) Ibidem.
[7]) Siehe S. 29 ff.

selbst, existieren könne, sodaß also diese Teile gleichsam für Dinge an sich gelten.[1]) Auch hier, beim inkonsequenten transzendentalen Idealismus, trifft man zuweilen einen solchen „umgekrempelten naiven Realismus" an, es tritt aber hier häufig noch die Komplikation ein, daß außerdem noch ein naiver Realismus in bezug auf das ja nun anerkannte Ding an sich besteht.[2])

Ein Beispiel für eine solche Art von transzendentalem Idealismus bietet Grapengießer.[3]) Er behauptet, daß das Ding an sich ins Bewußtsein eintrete, aber versehen mit den Denk- und Anschauungsformen des Bewußtseins, gleichsam von ihnen verhüllt. Es wird damit die „numerische Zweiheit von Ding an sich und Vorstellungsobjekt geleugnet." Gegen diesen Standpunkt sind alle Gründe geltend zu machen, die beweisen, daß das Ding an sich als solches nicht Bewußtseinsinhalt werden kann.[4])

Wenn hier von einer Hineinbeziehung des Dinges an sich ins Bewußtsein ausgegangen worden ist, so ist auch der andersgeartete Standpunkt möglich, wo die Verquickung von Ding an sich und Vorstellungsobjekt von einer Hinausprojizierung dieses letzteren aus dem Bewußtsein hinaus ihren Ausgang nimmt. Hierher gehört die Lehre von Adalbert Lipsius,[5]) der den aus dem Bewußtsein hinausprojizierten Bewußtseinsinhalt als „objektive Erscheinung" zwischen Ding an sich und subjektive Erscheinung in die Mitte stellt. Diese objektive Erscheinung teilt mit dem Bewußtsein dessen sämtliche Formen, ist ihm also zugänglich, weiter aber besitzt sie „eine vom Bewußtsein unabhängige Beständigkeit" als „geformtes Ding an sich". Darum ist sie ein besserer Vertreter des Dings an sich, als es der „bloße Bewußtseinsinhalt" wäre. Auf diese Weise kommen wir zu zwei begrifflich verschiedenen, inhaltlich aber gleichen Erscheinungen, ferner zu zwei Dingen an sich, einem erkennbaren und einem unerkennbaren. Die dabei vorgenommene Hypostase ist aber vollständig berechtigungslos.[6]) — Wenn einige Ausleger Kants, z. B. Richard Falckenberg, bei diesem Philosophen „eine solche Dreiheit von Ding an sich, objek-

[1]) Grundproblem, S. 80; siehe auch diese Arbeit S. 8.

[2]) Grundproblem, S. 80.

[3]) Ein Friesianer.

[4]) Grundproblem, S. 81. Vgl. hierzu v. Hartmanns Widerlegung des naiven Realismus, vor allem im Grundproblem, S. 35—40.

[5]) Theologe (1830—1892).

[6]) Grundproblem, S. 82.

tiver Erscheinung und subjektiver Erscheinung" haben nachweisen wollen, so haben sie sicher Unrecht.[1])

Die durch solche sich noch Idealismus nennende Lehren entstandene Verwirrung wird noch größer, dadurch daß man, seitdem Kant dies getan, immer wieder im idealistischen Lager gegen das als maßgebend bezeichnete Verbot des transzendentalen Gebrauchs der Denk- uud Anschauungsformen verstößt.[2])

Wenn nun, nachdem gezeigt ist, in welcher Weise der transzendale Idealismus inkonsequent werden kann, die einzelnen Formen des inkonsequenten Idealismus im besonderen betrachtet werden sollen, so sind es vor allen Dingen drei, die besonders wichtig sind, und die auf der Anerkennung von geistigen Dingen an sich beruhen: der Solipsismus, der immaterielle Spiritualismus und die Monadologie.[3]) Das Problem, von dem hier ausgegangen wird, ist das des Ich oder, wie man hier auch sagen kann, das der geistigen Individualität. Es soll nun in einem besonderen Abschnitt behandelt werden.[4])

2. Das Ich.

α) Der Solipsismus.

Die gewöhnliche Ansicht vom transzendentalen Idealismus ist die, daß er die ganze, so unendlich reiche und mannigfaltige Welt als Erzeugnis des philosophierenden Ichs betrachte, unter dem der empirische, psychophysische Organismus des Menschen verstanden wird. Aus dem bereits Dargestellten ist aber doch wohl zur Genüge klar geworden, daß für den konsequenten transzendentalen Idealismus das Ich ebensogut als Ding an sich abgelehnt werden muß wie jedes sogenannte äußere Objekt, daß es also auch nur Erscheinungscharakter hat, nicht anders als die Individualitäten der sog. andern Menschen, die im Bewußtseinsinhalt als Erscheinungen auftreten.

Von den Formen des inkonsequenten transzendentalen Idealismus ist es nun der Solipsismus, welcher der angeführten populären Meinung insofern entspricht, als er dem „Ich" als einzigem

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibidem. [Hierüber später noch einiges.]

[3]) Grundproblem, S. 83.

[4]) [Es gibt übrigens auch auf dem Standpunkt des konsequenten transzendentalen Idealismus ein Ich- (oder Subjekts-) Problem, das bereits oben behandelt worden ist. Siehe S. 20 f.]

Dinge die transzendente Realität zugesteht, alle anderen Dinge aber als von diesem Ich produzierte Bewußtseinserscheinungen auffaßt.

Dieses Ich, daß sich im Bewußtsein vorfindet, soll nun „entweder selbst schon ein Ding an sich sein, oder doch einem Ding an sich entsprechen." Der erste Fall ist in bezug auf das Ich weiter nichts als eine Art von naivem Realismus und ist wie dieser überhaupt mit dem Argument abzutun, daß ein Ding an sich als solches nie Bewußtseinsinhalt werden kann. Gegen die Identifizierung und numerische Gleichsetzung von Ichvorstellung und Ich an sich gelten dieselben Gründe wie gegen die gleichen Feststellungen bei den äußeren Dingen an sich.[1]) Der andere Fall ist ein transzendentaler Idealismus, der im Prinzip „die Vertretung des Dings an sich durch einen Bewußtseinsrepräsentanten für zulässig hält", aber für alle besonderen Fälle, das Ich ausgenommen, verwirft.[2])

Es handelt sich nun darum, wie man zur Erkenntnis dieses Ichs an sich kommt. Auf drei Wegen versucht man dieses Ziel zu erreichen: 1. durch die „Subreption des hypostasierten Bewußtseins", 2. vom Akte des reinen Selbstbewußtseins und 3. vom Willen her.

Die Subreption (Erschleichung) des hypostasierten Bewußtseins, wie sie Kant nennt, ist die Verselbständigung der leeren Form des Bewußtseins gegenüber seinem Inhalt. Dabei wird diese Form zur Substanz und zum aktiven und produktiven Subjekt gestempelt, dem transzendentale Realität beigelegt wird. Man nimmt ferner an, daß dieses Subjekt sich selbst erkenne, eben in der Form des Bewußtseins.

Dasselbe läßt sich auch auf eine etwas andere Art darlegen: Alle Vorstellungen und Gefühle heißen die meinigen, „sofern sie von meiner Bewußtseinsform umspannt werden", d. h. sofern sie in das mir als gegeben bekannte Bewußtsein eingehen.[3]) Wird diese Form, d. h. das Prinzip, an dem man erkennt, daß Vorstellungen und Gefühle die meinigen sind, nun „mit dem Ich gleichgesetzt",[4]) „zu einer Substanz aufgebläht, mit Kräften und tätigem Vermögen

---

[1]) Grundproblem, S. 83.
[2]) Ibidem.
[3]) Erkenntnislehre, S. 79.
[4]) Ibidem.

ausgestattet und so zu einem realen Subjekt emporgeschraubt", so ist dies die Subreption des hypostasierten Bewußtseins.[1])

Dieser Weg geht schon deswegen in die Irre, weil die Form des Bewußtseins nicht „aktiv, produktiv und substantiell", sondern „passiv, rezeptiv, unproduktiv und akzidentiell" ist. Wenn man sie auch als logisches (d. h. „bloß gedachtes, subjektiv ideales, bewußtseinsimmanentes") Subjekt einem ebensolchen Objekt gegenüberstellen kann, so ist sie doch auf keinen Fall reales Subjekt. Man kann sie auch gar nicht vom Bewußtseinsinhalt trennen, außer durch eine rein formale Abstraktion von ihrer Einheit mit diesem. Der Bewußtseinsinhalt selbst ist nur subjektiv-ideal, kann also seinerseits nichts zur Realität beitragen.[2]) Ferner kann aber auch die Form des Bewußtseins niemals sich selbst erkennen. — Das unmittelbare Bewußtsein hat nur seinen Inhalt zum Objekt des Erkennens. Will man beim sogenannten „reflektierten Bewußtsein" die Bewußtseinsform zum Inhalt machen, so kann es niemals die Form des gegenwärtigen, sondern immer nur die des vergangenen Bewußtseins sein. Es muß also immer „in einem neuen Bewußtseinsakt auf die Form des eben vergangenen reflektiert" und diese von ihrem Inhalt durch Abstraktion abgelöst werden. Im „gegenwärtigen Bewußtseinsakte die Form zugleich zum Inhalt zu machen", ist unmöglich, denn wenn sie Inhalt wird, hört sie auf Form zu sein, was bedeuten würde, daß sie Form ihrer selbst sei. Es ist also für sie eine neue Form erforderlich, „die nicht selbst Inhalt ist".[3]) So kann also nur die Form vergangener Bewußtseinsinhalte zum gegenwärtigen Bewußtseinsinhalt werden, nicht aber die gegenwärtige Bewußtseinsform selbst. Da die Form eines vergangenen Bewußtseinsaktes aber nur durch Erinnerung zu vergegenwärtigen ist, so ist sie bloß ein Abbild der Sache selbst, „eine repräsentative Vorstellung".[4]) Wenn man Bewußtseinsinhalt und Bewußtseinsform (im immanenten Sinne) als Objekt und Subjekt bezeichnet, so ist sicher „kein Objekt ohne Subjekt und kein Subjekt ohne Objekt",[5]) für die Existenz eines transzendenten Subjekts aber geht hieraus nichts hervor. Aus

[1]) Erkenntnislehre, S. 80—81.

[2]) Grundproblem, S. 83; Erkenntnislehre, S. 80.

[3]) Grundproblem, S. 84; Erkenntnislehre, S. 80.

[4]) Erkenntnislehre, S. 80.

[5]) Im Text (Grundproblem, S. 84) steht infolge eines Versehens beidemal: „kein Subjekt ohne Objekt".

diesem Satz heraus die Existenz eines transzendenten Subjekts beweisen zu wollen, beruht auf einer *petitio principii*, die darin besteht, das für die immanente Bedeutung des Wortes Subjekt die transzendente „eingeschmuggelt" wird. —

Die Form des Bewußtseins kann sich also nicht unmittelbar selbst wahrnehmen, so sehr auch hier eine Täuschung durch die Kontinuität des Bewußtseinsinhalts erklärlich gemacht wird.[1] „Das thätige Subject selbst bleibt dem Bewußtsein ebenso sehr direct unerreichbar wie das äußere Ding an sich, dem es als inneres Ding an sich correspondiert".[2] — Der hiermit kritisierte Fehler der „Subreption des hypostasierten Bewußtseins" ist übrigens von Kant selbst begangen worden.[3]

Auf dem zweiten der oben (S. 37) angegebenen Wege wird versucht, nachzuweisen, daß der Begriff „Subjekt" tatsächlich im transzendenten Sinne verstanden werden darf, nämlich als der des „Trägers und Producenten der unbewußten Geistestätigkeit", deren Produkt das Bewußtsein mit seiner Einheitsetzung von Form und Inhalt ist. Der Akt des reinen Selbstbewußtseins in dem Gedanken „ich bin ich" oder „ich denke mich" soll „die volle Erkennbarkeit des Objekts", andererseits „die absolute Identität von Subjekt und Objekt, also auch die volle Selbsterkenntnis des Subjekts" darbieten.[4] Mit dieser „vollen Selbsterkenntnis" aber ist es zunächst nicht weit her, denn das „Ich" als Subjekt in diesem Selbstbewußtsein ist nur „ein abstrakter Kollektivbegriff", der „gar keine Erkenntnis der eigenen Individualität und ihres Unterschiedes von andern einschließt". Dann aber ist das Ich als Objekt gar nicht (numerisch) dasselbe wie das Ich als Subjekt. Dieses nämlich soll das transzendente Ich sein; das Objekt des unmittelbaren Erkennens kann aber immer nur etwas Immanentes als „Bewußtseinsrepräsentant" eines Transzendenten sein. Schließlich kann als solcher Bewußtseins- oder „Vorstellungsrepräsentant" das

---

[1]) Erkenntnislehre, S. 80.

[2]) Philos. d. Unbew., S. 389. [Derselbe Gedanke bei Arthur Drews in einem Vortrag (1909); s. Pohorilles, S. 136.]

[3]) Erkenntnislehre, S. 81. [Diese Frage kann hier nicht weiter verfolgt werden.]

[4]) Grundproblem, S. 84. [Der Gedankengang ist etwa der: Selbsterkenntnis besteht darin, sich selbst gleichzeitig zum Subjekt und Objekt eines Urteils zu machen, und das Ich ist etwas, das in dieser Weise zugleich Subjekt und Objekt sein kann. Nun ist in dem Satze „ich denke mich" „ich" zugleich Subjekt und Objekt, also erkenne ich, wenn ich diesen Satz denke, dabei mich selbst.]

Ich als Objekt niemals das in demselben Bewußtseinsakte tätige Ich als transzendentes Subjekt vertreten, sondern nur das transzendente Subjekt der früheren und der künftigen Bewußtseinsakte. Denn sowie das Subjekt zum Objekt gemacht wird, ist es als solches eben nicht mehr Subjekt und braucht ein neues Subjekt, zu dem es Objekt ist. Es verhält sich die Sache hier ganz analog wie oben mit Form und Inhalt des Bewußtseins. „Das unmittelbare Bewußtsein kann niemals zugleich auf sich selbst reflektiertes Bewußtsein sein." Wird das Ich als Objekt auf ein Ich als transzendentes Subjekt oder ein Ich an sich bezogen, so kann es nicht anders geschehen als wie bei der transzendentalen Beziehung anderer Objekte auf Dinge an sich, nämlich vermittels einer Hypothese, die sich induktiv zu bewähren hat.[1])

Nachdem sich so auch der zweite Weg, zu einer unmittelbaren Erfassung des Ichs an sich zu gelangen, als ungangbar erwiesen hat, ist der dritte zu betrachten, der vom Willen seinen Ausgang nimmt. „In der Funktion des eigenen Wollens sollen wir das transzendente Subjekt unmittelbar ergreifen." — Das ist aber nicht richtig, da alles Ergreifen hier nur Bewußtwerden sein kann. Würde man die Willensfunktion oder ihren Träger unmittelbar erfassen, so würden sie dadurch „Objekt des Bewußtseins" „und hörten auf, transzendentes Ding an sich zu sein".[2]) Selbst wenn also „die Willensfunktion oder das Wollen selbst Inhalt des Bewußtseins werden könnte", so hätte dieses es doch stets nur mit einer subjektiven Erscheinung, nie aber mit einem Ding an sich zu tun, was selbst Schopenhauer einräumt, der doch gerade den Weg von innen (vom Willen her) zum Dinge an sich gegangen ist. Es läßt sich aber nicht einmal in dieser Weise der Wille erfassen, denn die „aktive Willensfunktion als solche bleibt ewig unbewußt"; was beim Wollen bewußt ist, sind immer nur die Zielvorstellungen und begleitenden Gefühle.[3]) — Die Erkenntnis des Willens kann also, wie die alles Transzendenten, nur eine mittelbare sein, indem man ihn nämlich hypothetisch als

---

[1]) Grundproblem, S. 84 f.

[2]) Grundproblem, S. 85. [Es ist derselbe Gedankengang, den der transzendentale Idealismus bei seinem indirekten Grundbeweis benützte (s. S. 11 f.), daß nämlich etwas Transzendentes nicht Inhalt des Bewußtseins werden könne, ohne dadurch immanent zu werden.]

[3]) Genauer ausgeführt hat dies v. Hartmann in der Philos. d. Unbew., S. 405—411 (9. Aufl., Bd. II, S. 45—51).

Ursache gewisser vom Bewußtsein wahrgenommener Erscheinungen setzt. Dann kann man aber auch das Wollen als „unbewußte funktionelle Ursache" der Gefühle unseres Bewußtseins bezeichnen „und das transzendente Subjekt als die Ursache der Ursache". Dieses könnte man auch als Ursache der einheitsetzenden unbewußten Vorstellung betrachten. Doch das alles sind Hypothesen, die der transzendentale Idealismus ablehnen würde und die methodologisch vor denen durchaus nichts voraus haben, die zur Erklärung der Vorstellungen der äußeren Objekte aufgestellt werden können.[1])

In seinem späteren, posthum erschienen Werke „Grundriß der Erkenntnislehre" führt v. Hartmann noch einen weiteren Versuch an, von den „psychischen Phänomenen" her zum Ich zu gelangen, indem nämlich das Ich im Inhalt das Bewußtsein gesucht wird. Doch dieser Bewußtseinsinhalt ist „rein subjektiv ideal und phänomenal", und nicht „real im Sinne einer von der Bewußtseinsform unabhängigen Wirklichkeit". Er ist nur als Inhalt des gegenwärtigen Bewußtseinsaktes (oder „nur solange er aktuell ist") und zwar „rein passiv, untätig, vorübergehend, wechselnd, unfähig zu irgend einer Wirksamkeit (außer der Motivation des Willens)". Die letzten Punkte gelten auch vom „gesamten Bewußtseinsinhalt eines Lebens", wenn man ihn zur Einheit zusammenfaßt. — Die „passive Phänomenalität" wird dem Bewußtseinsinhalt, auch wenn seine einzelnen Teile durch Assoziation verbunden sind, stets verbleiben. Den „Bewußtseinsschein" [den aktuellen wie auch den ein ganzes Leben umspannenden], eine Assoziationsgruppe „ohne jede transzendentale Beziehung auf ein reales Korrelat" als Ich zu bezeichnen, setzt die Leugnung jeder Realität außerhalb des Bewußtseins und jeder „Tätigkeit und Konstanz des Ich" voraus. Nun könnte man ja diese Konstanz gewinnen, indem man das Ich als Verbindung von Bewußtseinsinhalt und Bewußtseinsform definiert. Aber auch dann bleibt das Produkt passiv und phänomenal-ideal; man kommt also auf diese Weise keinesfalls zu einem transzendenten Ich, einem Ich an sich, das man doch unmittelbar hatte erfassen wollen.[2])

Man hat nun geglaubt, durch Berücksichtigung der vom Ich ausgeübten Tätigkeiten diesem selbst näher kommen können. Das Ich kann so im Denken oder im Wollen oder in einer Tätigkeit,

---

[1]) Grundproblem, S. 85/86.

[2]) Erkenntnislehre, S. 81/82. [Dort eingehender behandelt].

die beides in sich vereint, gesucht werden. Man meint dabei, „daß das Bewußtsein diese Tätigkeit, und mit und in ihr das Ich, unmittelbar erfasse". Daß dies für den Willen nicht zutrifft, ist bereits gezeigt worden.[1]) Beispiele für den Versuch, eine solche Tätigkeit unmittelbar zu erfassen, bieten die Lehren Kants, Fichtes, Schellings und Hegels, ferner für das Wollen die Schopenhauers. Kant wollte die „synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption" „unmittelbar mit dem Bewußtsein belauschen", „Fichte die Tätigkeit des absoluten Ich", „Schelling die absolut unbewußte Intelligenz", „Hegel die Selbstbewegung des Begriffs"; Schopenhauer ist in diesem Zusammenhang bereits oben erwähnt worden. — Aber alle solche Versuche, auf die man hier nicht genauer einzugehen braucht, stellen einen naiven Realismus in Bezug auf die Tätigkeit dar. Von allen erwähnten Forschern wird zugegeben, daß Bewußtseinsinhalt wie -form erst aus jener Tätigkeit hervorgehen. Diese müßte demnach etwas Vorbewußtes, in Hinblick auf das von ihr produzierte Bewußtsein „relativ Unbewußtes" sein. Trotzdem aber wird behauptet, daß das Bewußtsein die es verursachende Tätigkeit, die ihm doch transzendent sein muß, unmittelbar wahrnehme. Wiederschein und Abbild der Tätigkeit im Bewußtsein wird mit der Tätigkeit selbst verwechselt, und darin besteht eben der naive Realismus all dieser Versuche. Weil den erwähnten Philosophen der Begriff der unbewußten Geistestätigkeit fehlt und sie die Annahme machen, „daß jede Geistestätigkeit an und für sich bewußt sein müsse", halten sie die passiven Veränderungen des eigenen Bewußtseinsinhalts für produktive Tätigkeit. Und selbst wenn man diese Tätigkeit unmittelbar wahrnehmen könnte, so hätte man doch noch nicht das Ich, weil ihr dann immer noch das Subjekt fehlen würde. Dieses Subjekt aber „kann noch weniger als die Tätigkeit selbst wahrgenommen werden".[2]) — Nach allen bisher erörterten ist das im Bewußtsein aufgewiesene „Vorstellungsich" eine Abtraktion, ein „rein begrifflicher Bewußtseinsinhalt". Es „zum Subjekt der Tätigkeit emporzuschrauben", heißt den „Gipfel der naiv realistischen Verwirrung" erreichen.[3]) — —

Ein deduktiver oder intuitiver Nachweis des transzendenten Subjekts des Solipsismus ist also mißlungen. Wie die Lehre von

---

[1]) S. oben, S. 40.
[2]) Erkenntnislehre, S. 81—83.
[3]) Erkenntnislehre, S. 84.

der Nichtexistenz oder Bewußtseinsheterogeneität des Dinges an sich hat sich nun auch die von der Existenz eines einzigen Dings an sich einer induktiven Prüfung als Hypothese zu unterwerfen. — Bei der Betrachtung des Innenlebens scheint dieser Standpunkt ja den Erklärungsbedürfnissen zu genügen, denn unmittelbar kommt man nicht über das eigene Ich hinaus. Mit der Hypothese eines „inneren Dinges an sich" sind aber schon die Grundsätze transzendentalen Idealismus umgestoßen: die Undenkbarkeit und Unerkennbarkeit eines jeglichen Dinges an sich und das Verbot des transzendentalen Gebrauchs der Kategorien und der Zeitform. Von jenen Grundsätzen wird überhaupt nur noch die transzendentale Idealität der Räumlichkeit festgehalten.

Durch diese Inkonsequenz nun wird im Vergleich zum konsequenten Idealismus „so gut wie nichts" gewonnen. Im ganzen Lebenstraum erhält nur die erste Person transzendentale Realität; theoretisch wie praktisch wird sonst an der Absurdität des „Traumidealismus" nichts geänderrt.[1])

Man könnte vielleicht geltend machen, daß die etwaige Annahme einer realen unbewußten Produktivität praktisch die Möglichkeit einer bewußten Leitung des „Traumbilderwechsels" gebe.[2]) Doch ist „ein Einfluß der Wünsche des Träumenden auf die unbewußte Produktivität und ihre Produkte nicht nachweisbar." Und wollte man selbst einen derartigen Einfluß annehmen, so bliebe der gesamte Trauminhalt doch illusorisch; es hätte also keinen Zweck, an seinen ethischen oder religiösen Beziehungen etwas ändern zu wollen.

Als Hypothese führt also der Solipsismus beim Versuche seiner induktiven Bewährung „genau ebenso zur *reductio ad absurdum* wie der konsequente Idealismus."[3])

Der Fehler des Solipsismus ist ein zu eingeschränkter Gebrauch der Kategorie der Kausalität. „Die innere Kausalität vom unbewußten Subjekt auf den Bewußtseinsinhalt" ist zwar wahrhafte Kausalität, kann aber nicht die einzige sein.[4])

---

[1]) Grundproblem, S. 86.

[2]) [Dies könnten aber nur diejenigen Solipsisten für sich in Anspruch nehmen, die diese Annahme tatsächlich machen.]

[3]) Grundproblem, S. 86. Vgl. Erkenntnislehre, S. 97: „Daß meine Verwandten, Freunde und Feinde bloß als phänomenaler Inhalt in meinem Bewußtsein vorhanden sein sollen und keine von meinem Vorstellen unabhängige Existenz haben sollen, klingt doch gar zu absurd."

[4]) Grundproblem, S. 87. [Dort genauere Ausführungen.]

Terminologisch ist zu bemerken, daß man den Solipsismus auch den konsequenten subjektiven Idealismus nennen kann, weil er das ganze Sein in die Sphäre der einen (bewußten und unbewußten) Subjektivität „einsperrt." Als subjektiver Idealismus ist der Solipsismus konsequent. Trotzdem werden wegen der gleichen Absurdität der Ergebnisse in beiden Fällen die Begriffe „transzendentaler Idealismus und subjektiver Idealismus" für gewöhnlich wechselweise gebraucht.[1])

β) Der immaterielle Spiritualismus.

Die transzendentale Realität auch der übrigen Personen des Lebenstraumes außer der ersten wird vom sittlichen Bewußtsein „gebieterisch gefordert." Daß Weib und Kind, Freund und Feind bloße Vorstellungsgruppen sein sollen, das läßt sich der gesunde Menschenverstand nicht gefallen. Die Sphäre der reinen Subjektivität muß überschritten werden, ebenso wie im oben Dargestellten die Sphäre der reinen Immanenz überschritten worden ist. Hier erfolgt nun die Grenzüberschreitung dadurch, daß man von der transzendentalen Realität der eigenen (ersten) Person durch Analogie auf die der übrigen als der ersteren geistesverwandte und ähnliche schließt. Der sich hierdurch ergebende Standpunkt ist der des „immaterialistischen Spiritualismus der menschlichen Geisteswelt."[2]) Als Vertreter dieser Anschauung scheint v. Hartmann Vaihinger zu betrachten, der zugesteht, daß der Philosophierende doch nur ein einzelnes Exemplar der Gattung Mensch sei, von der es neben und außer ihm (also nicht bloß in seinem Bewußtsein) noch viele andere Exemplare gebe." Vaihinger macht dieses Zugeständnis, indem er die „äußere Welt der Erscheinung" zwar für subjektiven, aber nicht bloß individuellen, sondern generellen Schein (*idolum tribus*) erklärt.[3]) Weiterhin spricht er von „Gemeinsinn", was die Annahme der Existenz einer Mehrheit von Bewußtseinssphären voraussetzt.[4]) — Der erwähnte

---

[1]) Grundproblem, S. 87/88. [Der oben angeführte Beweis für die Realität der Außenwelt z. B. richtet sich, wenigstens seiner Fassung nach, z. T. nur gegen den subjektiven Idealismus.]

[2]) Grundproblem, S. 88; s. auch Erkenntnislehre, S. 97 f. [Vielleicht soll es „Geisterwelt" heißen. Vgl. dazu Erkenntnislehre, S. 98, Z. 2.]

[3]) Neukantianismus usw., S. 74. Die Stelle steht bei Hans Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876, S. 25.

[4]) Neukantianismus usw., S. 74. Bei Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange, S. 188.

Analogieschluß hat allerdings schon einen Fehler, der ihn zum mindesten unsicher macht. Die „erste Person" des Bewußtseins kann nämlich auf ein Ding an sich bezogen werden, weil man sich dieses als unbewußtes Subjekt des gesamten Lebenstraumes denken kann. Von den übrigen Traumfiguren kann man aber zunächst nur sagen, daß sie als Inhalt des Lebenstraumes Produkte des eigenen Ich sind, nicht aber solche von ihnen als Vorstellungen entsprechenden transzendenten Korrelaten. v. Hartmann bezeichnet daher den Analogieschluß als geradezu wider besseres Wissen erfolgt. [1])

Gibt man nun in dieser Weise die reale Existenz denkender Wesen als einer Vielheit zu, so läßt sich von dieser Einräumung her der inkonsequente transzendentale Idealismus in die Enge treiben. Ich gebe die Argumentation wieder, die v. Hartmann gegen Vaihinger geltend macht:

Damit die anderen Individuen von dem gerade philosophierenden vorgestellt werden können, — und das muss der Fall sein, will dieses ihre Existenz und seine eigene Stellung als Exemplar einer Gattung behaupten —, dann müssen sie selbstverständlich irgendwie erkennbar sein. Erkennt man dies an, — und man kann ja nicht anders —, so ist das Überschreiten der subjektiven Sphäre durch die Vorstellungen zugegeben. Hätte Vaihinger dieses Zugeständnis vermeiden wollen, so hätte er zum konsequenten Solipsismus, den Schopenhauer in liebenswürdiger Weise ins Tollhaus verwies, übergehen müssen. [2]) — Vaihinger hat somit selbst eine Bresche in sein transzendental-idealistisches (und dabei skeptisches) System gelegt, und diese Bresche wird dem Ganzen verhängnisvoll. — Mit der Anerkennung der Existenz der andern Menschen gibt Vaihinger etwa 1300 Millionen Dinge an sich zu. [Inzwischen sind es 1400 Millionen geworden.] Nun aber zeigt sich das Moment, das dem Menschen, selbst noch dem Säugling oder dem Buschmann, den Charakter eines Dinges an sich verlieh, — das Vorhandensein geistiger Funktionen —, auch noch beim Gorilla, beim menschlichen Fötus, beim Hund usw., wie es die moderne beschreibende Wissenschaft gezeigt hat. Vaihinger muss darum auch die geistige Individualität der höheren Tiere, schließlich auch die der niederen und der Pflanzen, — da in der Natur „eine feste Grenze nicht zu

[1]) Grundproblem, S. 88.

[2]) Neukantianismus usw., S. 74/75.

ziehen“ ist —, als an sich bestehend anerkennen.[1]) Doch der inkonsequente transzendentale Idealismus muß noch mehr einräumen. Es fragt sich nämlich, wie kommt das denkende Individuum dazu, zu den Vorstellungen von Menschen, Tieren und Pflanzen diesen entsprechende Dinge an sich anzunehmen? Es ist also mit anderen Worten eine Rechtfertigung des Umstands zu geben, daß ich, die Existenz der geistigen Dinge an sich vorausgesetzt, von ihnen in meinem Bewußtsein eine Vorstellung finde, daß also gleichsam hier eine Übereinstimmung der transzendenten Welt mit der immanenten statthat (Transzendente Welt = geistige Dinge an sich; immanente Welt = Vorstellungen geistiger Dinge an sich.)[2]) — Nimmt man hier an, die erfahrungsgemäße Einwirkung fremder geistiger Wesen auf meine Psyche sei nur subjektiver Schein, dann muß man das eben erwähnte Problem mit Hilfe irgend einer prästabilierten Harmonie[3]) zu lösen suchen: im Transzendenten — Existenz geistiger Wesen; — im Immanenten — Vorstellung dieser Existenz kraft der Veranlagung des denkenden Geistes ohne eine Einwirkung jener Wesen selbst. — Bestände nun dieses Verhältnis, so wäre die Existenz der vorgestellten Individuen für den Vorstellungsablauf des Ichs ohne jede Bedeutung, ihre Annahme also eine ganz unnötige *multiplicatio principiorum*. Für die Erkenntnis wäre so gegenüber dem Solipsismus nichts gewonnen. Damit besagte Existenz für das denkende Bewußtsein wirklich von Bedeutung ist, muß man den anderen möglichen Fall annehmen, daß nämlich eine reale transzendente Wechselwirkung zwischen den Dingen an sich vor sich geht, die sich im Gebiet der immanenten Vorstellungen abbildet.[4]) [Dies läßt sich durch folgendes Schema verdeutlichen:

Die Dinge an sich verursachen die betreffenden Bewußtseine mit den Modifikationen, die jeweils durch ihre eigene Tätigkeit

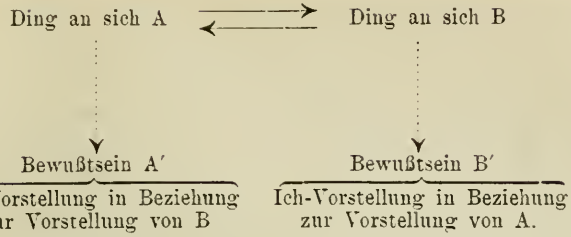
---

[1]) Neukantianismus usw., S. 76 f.

[2]) Neukantianismus usw., S. 77.

[3]) Einerlei ob in der Malebrancheschen (okkasionalistischen), der Leibnizischen oder der Berkeleyschen Art.

[4]) Neukantianismus usw., S. 77/78. Eine etwaige „direkte magisch-mystische Einwirkung von Seele zu Seele“ ist abzulehnen, weil sie sich dem Bewußtsein entzöge und mit unseren Vorstellungen gegenseitiger Einwirkungen (die sich z. B. als Lesen von Schriften darstellen), keinerlei Ähnlichkeit hätte. Sie würde also den erfahrbaren Einwirkungen nichts von ihrem illusorischen Charakter nehmen (Neukantianismus usw., S. 78/79).



und durch die Einwirkung anderer Dinge an sich auf sie zustande kommen].

Nun aber können wir bei unserer geistigen Organisation Einwirkungen von anderen Geistern nur durch körperliche Bindeglieder erhalten, d. h. wir sind gezwungen, uns einen solchen Gang der Geschehnisse vorzustellen. — Wenn z. B. v. Hartmann Psyche durch das Lesen eines Buches geistige Einwirkungen von Vaihinger erhält, so ist das Buch — im einzelnen: das Papier, der Schriftsatz etc. — das Mittelglied zwischen den beiden geistigen Dingen an sich. Nimmt man nun das Buch u. s. w. nicht als real existierend, sondern als bloße subjektive Erscheinung an, so ist es durchaus unkritisch, die geistige Persönlichkeit Vaihingers, die durch das Buch übermittelt wird, als objektiv-real zu bezeichnen. Wie sollte auch das bloße Erzeugnis meines Geistes, hinter dem kein reales Ding steht, mir Kunde geben von einem Ding an sich? Man muß also, wenn überhaupt die Annahme der geistigen Dinge an sich einen Sinn haben soll, in diesem Falle die transzendente Existenz des Buches u. s. w. annehmen, in allen anderen analogen Fällen die von materiellen Dingen, durch die geistige auf uns wirken, und damit im Grunde genommen die von materiellen Dingen überhaupt. Damit ist durch „consequente logische Penetration" der subjektivistische Idealismus in den transzendentalen Realismus übergeführt.[1])

Die Behandlung des immateriellen Spiritualismus in v. Hartmanns späteren Schriften zeigt einen ganz ähnlichen Gedankengang wie den eben dargestellten. Das Argument, daß sich für die Anerkennung der geistigen Dinge an sich keine scharfe Grenze ziehen läßt, daß man konsequenterweise auch Tiere und Pflanzen zu ihnen rechnen muß, findet sich bis zuletzt,[2]) dabei noch folgender Zusatz: Da die höheren Organismen gar kein einheitliches Bewußtsein

[1]) Neukantianismus etc., S. 79 f.

[2]) Grundproblem, S. 96 f.; Erkenntnislehre, S. 97 f.

haben, sondern eine Unterordnung verschiedener Bewußtseinsphären (z. B. der Rückenmarks- und der Ganglienbewußtseine) unter das sogenannte zentrale „Hirnbewußtsein" zeigen, müßte man auch diese außerhalb des philosophierenden wachen Bewußseins stehenden Bewußtseinssphären als geistige Dinge an sich anerkennen.[1]) Ferner kann so auch die Vorstellung Gottes „auf einen wirklichen Gott transzendental bezogen werden", und die Unfaßlichkeit des göttlichen Bewußtseinsinhalts ist bei der völligen Transzendenz seines weitaus größten Teiles kein Hinderungsgrund gegenüber einer solchen Beziehung.[2]) —

Wird bei der Annahme der realen Existenz geistiger Wesen außer dem Ich, die ja durch einen bloßen Analogiaschluß erfolgen kann, die transzendente Kausalität zwischen den verschiedenen Personen der Geisterwelt geleugnet, so kann die gegenseitige Entsprechung der Ereignisse der verschiedenen Lebensträume nur eine ideale sein.[3]) Sie setzt dann aber eine „übergeordnete Kausalität" voraus, so daß die Geister etwa Uhren entsprechen, die entweder von Fall zu Fall gleich gerichtet werden oder von vornherein so konstruiert sind, daß sie übereinstimmend gehen. Das letztere wäre die eigentliche prästabilierte Harmonie.[4])

Vorzuwerfen ist beiden Seiten zunächst, daß sie die fernerliegende Annahme einer von einem hypothetischen absoluten Geiste ausgehenden Kausalität anstatt der näherliegenden einer Kausalität zwischen den einzelnen Geistern selbst gemacht haben. Damit, daß die letztere abgelehnt wird, sind reale sittliche Beziehungen zwischen den Menschen unmöglich, also hat ihre transzendente Realität, die doch in erster Linie dem sittlichen Wandel eingeräumt worden war, gar keinen praktischen Erklärungswert.[5])

Ein Beispiel mag dies erläutern: Errette ich einen Feind aus Lebensgefahr, so kann diese Tat niemals von sittlicher Bedeutung sein, wenn ich mir „bloß einbilde, ihn zu retten", und wenn Gott irgendwie bewirkt oder bewirkt hat, daß mein Feind in seinem Lebenstraum die rettende Tat gleichzeitig träumt wie ich in dem

---

[1]) Erkenntnislehre, S. 97/98.

[2]) Erkenntnislehre, S. 98 f.

[3]) [Das Folgende ist die genauere Ausführung von schon auf S. 46 f. dargestellten Gedanken].

[4]) [Das erstere der Malebranche-Berkeleysche Okkasionalismus]. Grundproblem, S. 89.

[5]) Ibidem. Erkenntnislehre, S. 104.

meinen. Vielmehr ist es für die sittliche Wertung erforderlich, daß ich vermittels transzendenter Kausalität ein transzendentalreales Individuum vor dem Tode bewahre.[1])

Wenn in dieser Weise alles Handeln und Erleiden doch nur reinen Vorstellungscharakter trägt, so ist es völlig unnütz, eine zeitliche und sachliche Entsprechung der verschiedenen Lebensträume anzunehmen, da ja niemand an dem ein Interesse hat, was die andern Menschen gerade träumen, denn er erfährt ja doch nichts davon und kann auf ihren Trauminhalt nicht einwirken. „Wenn die andern Menschen nicht in realer Wechselwirkung zu mir stehen, so mögen sie träumen, was sie Lust haben, — was kümmert es mich"![2]) Ja noch mehr, wenn die Erfahrung von Einwirkungen anderer Menschen auf mich auf Illusion beruht, so muß es auch als Illusion angesehen werden, wenn ich Dinge an sich als Ursachen dieser Einwirkungen annehme. „Es kommt immer wieder darauf hinaus, daß kausal beziehungslose Dinge an sich so gut wie nicht seiend für mich sind". Von theoretischem und praktischem Wert kann die Hypothese des immateriellen Spiritualismus erst dann sein, wenn statt der Beziehungslosigkeit der Geister untereinander eine zwischen ihren bestehende transzendente Kausalität angenommen wird.

Wird nun vom transzendentalen Idealismus notgedrungen eine solche Kausalität zugegeben, so wird, da materielle Dinge an sich von ihm ja geleugnet werden müssen, jener in der Weise gedacht, daß die Wirkung unmittelbar von Geist auf Geist erfolgt, ohne daß irgend welche materiellen Zwischenglieder in Frage kommen.[3]) Die Annahme, daß Geister auf mich wirken, ist dann kein Traum mehr; die Annahme, daß diese Wirkung vermittels leiblicher Zwischenglieder (Bewegungen, Stimmklänge) erfolgt, ist zwar auch kein Traum, aber eine „hallucinatorische Illusion". Alle Sinnesvorstellungen, wodurch mir die Einwirkungen anderer Geister kund werden, sind dann nämlich nicht „durch die Sinnesaffektion von Seiten eines [körperlichen] Dinges an sich", sondern rein subjektiv entstanden. Wie kann nun der immaterielle Spiritualismus diese Halluzination erklären? Es wäre möglich, daß das

---

[1]) Grundproblem, S. 89 f., [wo noch genauere Ausführungen]; Erkenntnislehre, S. 104.

[2]) Grundproblem, S. 90.

[3]) Grundproblem, S. 91—92.

Bewußtsein[1]) zu ihr durch das Vorhandensein einer entsprechenden Halluzination in einem anderen Bewußtsein veranlaßt wird, was „Halluzinationsansteckung“ oder „Halluzinationsübertragung“ wäre, oder aber, daß von Seiten der tätigen Seele der empfangenden nur ein „affektiver oder stimmungsmäßiger Impuls“ gegeben wird, den dann diese „zu einer Halluzination verarbeitet“. Im letzteren Falle würde es sich um „bewußte oder unbewußte magische Willenswirkung“ handeln.[2]) So nur läßt sich die direkte transzendente Kausalität zwischen Geistern erklären. Alles, was in Beziehung zu den „dingansichlosen Vorstellungsobjekten von Leibern“ steht, gehört schon mit zu dem Inhalt der vorerwähnten Halluzination.[3])

Wie man sich eine solche Halluzinationsübertragung (bezw. magische Willenswirkung) zu denken hat, mag ein Beispiel erläutern: Wenn ich die Wahrnehmung habe, daß mich ein anderer schlägt, so ist der Hergang folgender: Der betr. Mensch hatte den Willen, mich zu schlagen, und die Halluzination von dessen Ausführung; diese Halluzination erzeugt nun in mir die des Geschlagenwerdens und der Schmerzempfindung (oder der Wille des anderen hat auf magische Weise diese Wirkung bei mir). Die halluzinatorische Vorstellung und Empfindung kann nun meinen „Willen zum Wiederschlagen motivieren“, worauf sich der gleiche Vorgang in umgekehrter Richtung wiederholt.[4]) „Für die gewöhnliche Auffassung der Menschen“ ist dies natürlich „äußerst paradox“, doch ist immerhin anzuerkennen, daß durch diese Ansicht „den dringendsten Anforderungen des sittlichen Bewußtseins“ Genüge getan und sogar die Möglichkeit zu einer Befriedigung der religiösen Bedürfnisse geboten wird. Hier wird zum ersten Male der inkonsequente Idealismus „praktisch einigermaßen erträglich“. Allerdings ist hier auch mit den idealistischen Grundsätzen prinzipiell gebrochen worden.[5])

Zur Annahme der Existenz anderer menschlicher Wesen führte ein Analogieschluß,[6]) der seiner ganzen Natur nach nur auf

---

[1]) [Von Hartmann sagt hier „die Seele“, was insofern berechtigt ist, als ja auf dieser Stufe geistige Dinge an sich angenommen werden.]

[2]) Eine solche nimmt Zöllner an.

[3]) Grundproblem, S. 92; Erkenntnislehre, S. 106.

[4]) Grundproblem, S. 92—93.

[5]) Grundproblem, S. 93. [In der oben zitierten Polemik gegen Vaihinger war diese Möglichkeit nur ganz kurz behandelt worden. Siehe diese Arbeit, S. 46, Anm. 4.]

[6]) Siehe S. 44.

Wesen gleicher Stufe anwendbar war. Nun aber hat sich im Vorstehenden gezeigt, daß dieser Schluß für sich allein „kraftlos" ist, daß, mit anderen Worten, die Hypothese der Existenz anderer geistiger Dinge an sich nur dann irgend welchen Wert hat, wenn sie durch die Hypothese einer transzendenten Kausalität zwischen diesen Dingen ergänzt wird.

Nun aber ist zunächst gegen die Art und Weise dieser angenommenen Kausalität (Überspringung leiblicher Zwischenglieder) Verwahrung einzulegen. Denn wo man in der Wissenschaft Halluzinationsübertragung oder Übertragung von Willensimpulsen (suggestion mentale) annimmt, wird entweder vorausgesetzt, daß körperliche Zwischenglieder vorhanden, aber noch unbekannt sind, oder aber es wird die fragliche Erscheinung ausdrücklich als Ausnahme bezeichnet gegenüber der Regel, daß „Wirkungen von Seele auf Seele" durch Vermittlung der Körperwelt zustande kommen.[1]) Bringt man hierzu noch den oben[2]) angeführten Gedanken, daß faktisch immer vermittels materieller Zwischenglieder auf die Existenz und Tätigkeit der geistigen Wesen geschlossen wird, und daß mit dem illusorischen oder halluzinatorischen Charakter der ersteren auch die letzteren zu Illusionen herabsinken, so „ist die theoretische Unhaltbarkeit auch dieser Form des inkosequenten Idealismus nachgewiesen." —

Den Weg, den v. Hartmann in der oben wiedergegebenen Polemik gegen Vaihinger[3]) von der Annahme der realen Existenz menschlicher Geister zu der der Existenz untergeordneter Geister macht, einen Weg, den er in gleicher Weise, nur etwas abgekürzt, auch im „Grundriß der Erkenntnislehre" geht,[4]) macht er auch, wie bereits erwähnt,[5]) im „Grundproblem der Erkenntnistheorie": Es wird auch dort betont, daß sich „für die Anerkennung der geistigen Dinge an sich eine scharfe Grenze nicht ziehen läßt". Man kommt nun konsequenterweise schließlich soweit nach unten, als sich noch irgend eine bewußte Seelentätigkeit nachweisen läßt, d. h. bis dahin, „wo die deutlichen Anzeichen einer Empfindung aufhören", — wenn man auf einem Standpunkt steht, „der nur

---

[1]) Grundproblem, S. 94—95 [wo genauere Ausführungen gemacht sind]. Siehe auch Erkenntnislehre, S. 106.

[2]) Diese Arbeit, S. 47. Siehe auch Grundproblem, S. 94.

[3]) Siehe diese Arbeit S. 47.

[4]) Siehe dort, S. 97f.

[5]) Diese Arbeit, S. 47, Anm. 2.

bewußte Seelentätigkeit kennt". Gibt man dagegen diesen Standpunkt auf, so wird man selbst da noch von geistigem Wesen reden können, „wo bewußte Empfindung auf ein Minimum zusammenschrumpft oder ganz unnachweislich und problematisch wird", so daß die Uratome [1]) wie die untergeordneten Nervenzentra organischer Wesen mit zu den geistigen Wesen gehören. Dieser Standpunkt, auf dem der Begriff des Psychischen seine größtmögliche Erweiterung erfahren hat, auf dem also auch das sog. Materielle nicht wie bisher als bloße Vorstellung, sondern als Komplex von (psychischen) Dingen an sich verstanden wird, ist derjenige der eigentlichen Monadologie, die im Folgenden kurz behandelt werden soll.

γ) Die Monadologie.

Diese Weltanschauung nähert sich schon so sehr dem transzendentalen Realismus,[2]) daß man sie ganz gut diesem zuweisen und etwa als inkonsequenten transzendentalen Realismus bezeichnen könnte. Durch die Annahme einer unbewußten geistigen Tätigkeit, als deren Widerspiegelung das Bewußtsein zu betrachten ist, wird die oben erwähnte Schwierigkeit, die aus der Passivität des Bewußtseins entspringt, behoben.[3])

Der Unterschied dieses Standpunktes gegenüber dem immateriellen Spiritualismus ist hierdurch bestimmt. Auf ihm stehend, braucht man „mit der Anerkennung transzendenter Individualseelen nicht an der Grenze der Belebtheit Halt zu machen", d. h., weil das Bewußtsein nun nicht mehr die *conditio sine qua non* der geistigen Existenz ist, liegt kein Grund vor, mit der Anerkennung geistiger Dinge an sich nicht beliebig weit, ja bis zu den allereinfachsten Bestandteilen der Wirklichkeit zu gehen. Ferner ist eben die Aktivität dieser Dinge an sich begründet,[4]) [eine Aktivität, die übrigens auch der Bewußtseinsspiritualismus innerhalb seiner Grenzen annahm, mit Unrecht überall da, wo kein Unbewußtes anerkannt wurde].

Da eine Reihe der vom immateriellen Spiritualismus gemachten Voraussetzungen auch für die Monadologie Geltung hat, sind die

---

[1]) Über v. Hartmanns atomistische Theorie siehe Philos. d. Unbew., Abschnitt C, Cap. V: „Die Materie als Wille und Vorstellung".

[2]) Grundproblem, S. 83.

[3]) Erkenntnislehre, S. 100—101. Siehe diese Arbeit S. 38.

[4]) Erkenntnislehre, S. 102.

Einwände gegen sie im wesentlichen schon behandelt. Nimmt man nämlich in der Leibnizischen Weise „fensterlose", d. h. in keiner transzendentalen Beziehung zueinander stehende Monaden an, so ist ihre Einwirkung aufeinander nur Schein. Die beiden zur Erklärung dieses Scheins beigebrachten Hypothesen des Okkasionalismus und der praestabilierten Harmonie sind bereits oben als unzureichend dargetan.[1]) Es müßte hier übrigens ein noch „weit größerer Ballast beziehungsloser und für uns bedeutungsloser Dinge-an-sich" mitgeschleppt werden als oben, wo es sich vorerst nur um menschliche Geister handelte. Es ist hier noch schwerer einzusehen, als dort, warum die Träume (denn solche bleiben die einzelnen Vorstellungsabläufe) all der beziehungslosen Wesen parallel gehen, und nicht ohne jegliche Übereinstimmung verlaufen sollen.[2]) „Fensterlose Monaden ohne Einwirkung aufeinander" haben füreinander nicht das mindeste Interesse, ebensowenig wie mehrere Absolute oder mehrere in jeder Hinsicht getrennte Welten.[3]) —

Stellt man sich nun, durch die Gründe bewogen, auf den Standpunkt einer transzendenten Kausalität zwischen den einzelnen Monaden, so sprechen alle Tatsachen dafür, daß diese Kausalität umso weniger direkt ist, je höher die aufeinander einwirkenden Monaden stehen. Es ist also in vielen Fällen eine Vermittlung durch niedere Monaden anzunehmen. Unmittelbar ist die Kausalität aber immer dann, wenn es sich um die gegenseitige Beziehungen schlechthin einfacher Monaden handelt.[4]) Wegen der „in reichlichem Maße" zur Verfügung stehenden Mittelglieder hat die Monadologie es nicht nötig, bei der Annahme einer transzendenten Kausalität wie der immaterialistische Spiritualismus zu dem Hilfsmittel der Halluzinationsübertragung oder der magischen Willenswirkung seine Zuflucht zu nehmen. Wegen der Passivität des Willens als solchen[5]) und anderer Gründe, deren Aufzählung hier zu weit führen würde, muß angenommen werden, daß die transzendente Kausalität von unbewußten Funktionen vollzogen wird.[6]) — So ist für die Monadologie, sowie sie die Geltung einer

---

[1]) Siehe diese Arbeit, S. 38.
[2]) Grundproblem, S. 99. Vgl. Erkenntnislehre, S. 104.
[3]) Erkenntnislehre, S. 105.
[4]) Grundproblem, S. 99 f.
[5]) Vgl. diese Arbeit, S. 38 u. 41.
[6]) Grundproblem, S. 101/102. Dort Genaueres.

transzendenten Kausalität zugesteht, zwar diese immer noch als Wirkung zwischen geistigen Individuen bewahrt; doch mußte bei der Annahme dieser Geistestätigkeit das Gebiet des Bewußtseins verlassen und ins Unbewußte übergegangen werden.[1]) Bei Annahme einer solchen „gesetzmäßigen Kraftäußerung, durch welche eine Monade in die Sphäre anderer übergreift", eines sogenannten *influxus physicus*, ist die Monadologie. [die Ausdehnung des Begriffs der geistigen Individualität auf alle Bestandteile der Wirklichkeit], ein durchaus berechtigter Standpunkt. Der sogenannte *influxus idealis* aber, wie ihn Leibniz annimmt, ist [wegen der „Fensterlosigkeit" der Monaden] gar kein wirklicher *influxus*, sondern der „bloße falsche Schein" eines solchen.[2])

Das Transzendental-idealistische an einer solchen, den *influxus physicus* anerkennenden Monadologie ist nur noch die Ablehnung der Räumlichkeit als einer Daseinsform der Dinge an sich.[3]) Läßt sich dartun, daß diese Ablehnung unberechtigt ist, dann ist die letzte Position des transzendentalen Idealismus eingenommen und er in den transzendentalen Realismus übergeführt. — Das Raumproblem soll nun weiter unten bei der jetzt folgenden Besprechung der Anschauungsformen erörtert werden. Aus methodischen Gründen möchte ich zunächst v. Hartmanns Kritik der idealistischen Ansichten über die Zeit darstellen, weil die Zeit so als Form des Bewußtseins erscheint, und weil die Formen des transzendentalen Idealismus, welche die Realität der Zeit leugnen, konsequenter sind als die, welche bloß den transzendent-realen Raum verwerfen, mit anderen Worten, weil es wohl idealistische Anschauungen gibt, die Zeit und Raum, und solche, die bloß den Raum als Formen einen transzendenten Wirklichkeit ablehnen, kaum aber solche (wenigstens wüßte ich keine), die bloß der Zeit die transzendente Realität aberkennen.

b) Die Anschauungsformen.

1. Die Zeit.

Einerlei, ob man die Zeit mit Kant als Anschauungsform oder mit Cohen (und v. Hartmann selbst) als Kategorie bezeichnet, so ist doch sicher, daß der konsequente transzendentale Idealismus

---

[1]) Erkenntnislehre, S. 107/108.
[2]) Grundproblem, S. 102.
[3]) Grnndproblem, S. 82.

ihr die transzendente Realität abspricht. Der Beweis, auf den sich diese Behauptung stützt, ist je nach dem eingenommenen Standpunkt entweder der, daß es überhaupt keine Dinge an sich gibt, bezw. ihr Denken widerspruchsvoll ist, oder der, daß, wenn es Dinge an sich gibt, die Denk- und Anschauungsformen nicht auf sie angewandt werden dürfen.[1]) Mit der Entkräftung beider Beweise schwindet die dogmatische Sicherheit der Verwerfung einer realen Zeit. Läßt sich dann, wie gezeigt worden ist, die Lehre von der Nichtexistenz oder von der vollkommenen oder teilweisen Heterogeneität der Dinge an sich dem Bewußtsein gegenüber auch induktiv nicht erweisen, dann ist die transzendente Geltung der Zeitlichkeit sozusagen indirekt bewiesen, wenn sie auch nur einen hypothetischen Charakter besitzen kann.

Trotzdem damit die idealistische ideale Zeit eigentlich erledigt ist, hat Eduard von Hartmann dem Zeitproblem eine ganze Anzahl von speziellen Äußerungen gewidmet, auf die hier schon allein im Interesse der Vollständigkeit eingegangen werden muß.

Zunächst ist hier Folgendes geltend zu machen: Wenn auch Kant der Beweis gelungen sein sollte, daß die Zeit nur dadurch ins Denken hineinkommen könne, „daß dieses sie selbsttätig aus sich produziert", so spricht dies durchaus nicht dagegen, daß sie außerdem noch außerhalb des Denkens, im realen Dasein, Geltung habe. Hier zeigt sich wieder einmal der bekannte negative Dogmatismus Kants, der ein: entweder das eine, oder das andere statuiert, ohne die dritte Möglichkeit: — beides zusammen — in Betracht zu ziehen. Auf diesen Fehler Kants, den er in gleicher Weise auch gegenüber der Raumanschauung begangen hat, haben schon von Hartmann, Schelling und Trendelenburg hingewiesen. — Die Wahrscheinlichkeit nun, daß die Zeit (und der Raum) „wirklich ebenso gut Formen des Daseins, als des Denkens sind", ergibt sich z. T. aus dem oben[2]) dargestellten „Beweis für die Wirklichkeit der Außenwelt."[3]) Läßt sich auf Grund dieses Beweises ein selbständiges Nicht-Ich nicht leugnen, so müssen auch die Unterschiede in den sinnlichen Wahrnehmungen auf dieses zurückgeführt werden, Unterschiede, die zum großen Teil auf zeitlichen Bestimmungen beruhen. Denn nimmt man an, daß

[1]) S. diese Arbeit S. 14 f.
[2]) Diese Arbeit, S. 29 f.
[3]) Philos. d. Unbew., S. 282 ff.

durch das Nichtich nur ein „Daß“ gegeben ist, das „Wie und Was“ aber ganz vom Ich erbaut wird, so bleiben die in dem genannten Beweis angeführten Schwierigkeiten unverändert bestehen. Zum allermindesten ist man berechtigt, anzunehmen, daß, wenn die Anschauungsformen den Dingen an sich nicht zukommen, diese ihnen korrespondierende andere Formen haben. Doch zu einer solchen Komplikation besteht gar kein Anlaß, sie wäre eine unnötige *multiplicatio principiorum*. Man kann daher ruhig die Geltung der Zeit und des Raumes selbst für die transzendente Welt annehmen.[1]) Gestützt wird diese Annahme noch durch die praktische Anwendbarkeit mathematischer [und mechanischer] Gesetze auf die Wirklichkeit.[2])

Gegen die idealistische Annahme der Zeitlichkeit als bloßer Bewußtseinsform läßt sich auch Folgendes anführen: Wir besitzen „keine unmittelbare Schätzungsfähigkeit für die Dauer konstanter Empfindungen“, nach der rohe Zeitmessungen bisweilen vorgenommen werden (nach Herzschlägen, Atemzügen usw.). Um also zeitliche Vorgänge genauer zu messen, ja um selbst die Dauer unserer eigenen Empfindungen exakter zu bestimmen, müssen wir ein Maß „in den Bewegungsvorgängen der objektiv realen Welt suchen“ (Bewegungen des Pendels, der Erde, der Gestirne usw.). Wäre nun, wie es der transzendentale Idealismus behauptet, alle Zeitlichkeit bloß subjektiv, so wäre dieses Verhältnis ganz unverständlich. Denn [das Bewußtsein] (oder die unbewußte synthetische Intellektualfunktion), müßte die eben erwähnten Bewegungsvorgänge (Pendelschwingungen usw.) produzieren, um an ihnen die Empfindungen zu messen, die ihm doch viel näher stehen. Die transzendentalen Idealisten sagen ja selbst, „daß die Zeitlichkeit in erster Reihe Form des inneren Sinnes, d. h. aller nicht anschaulichen und nicht verräumlichten Bewußtseinsinhalte sei.“ — Im Gegensatz zu dieser Unbegreiflichkeit erklärt die hier vom transzendentalen Realismus gemachte Annahme, daß die synthetische Intellektualfunktion bei der Produktion von Dauer und Sukzession der Empfindungen „durch die zeitliche Beschaffenheit der objektiv realen Reize bestimmt ist“, mit anderen Worten, daß die subjektiv-ideale Zeit sich nach einer objektiv-realen richte, ohne Schwierigkeit die zeitliche Bestimmung vom Empfindungsabläufen (z. B.

[1]) Philos. d. Unbew., S. 285/286.
[2]) Philos. d. Unbew., S. 287.

Herzschlag-, Schmerz-, Druckempfindungen) durch Abfolgen von Vorgängen der objektiv-realen Sphäre.[1]) —

Da der konsequente transzendentale Idealismus alle Zeitlichkeit vor und jenseits des Bewußtseins leugnet, kann es keinen wirklichen, sondern nur noch einen vorgestellten zeitlichen Verlauf geben. Dann ist das Zeitliche am Empfindungsverlauf nur Schein, dieser Empfindungsverlauf selbst aber das Absolute, Unbedingte, das Ding an sich. Etwas mit Aseïtät auszustatten, das seinem innersten Wesen nach nur Schein ist, heißt aber „den absoluten Illusionismus proklamieren.“[2])

Sucht man dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem man sagt, die Zeitlichkeit des Empfindungsablaufs sei zwar bloß aus dem Subjekt heraus, aber durch eine unbewußte Gesetzmäßigkeit bestimmt, so muß die „vorbewußte Intellektualfunktion“, durch welche diese Bestimmung erfolgt, selbst zeitlich sein, denn das „ruhende, sich selbst gleiche Wesen des Subjekts“ kann nicht Folge oder Koïnzidenz bestimmen. Erkennt man aber die Zeitlichkeit der vorbewußten Intellektualfunktion an, so ist damit auch die Bewußtseinstranszendenz der Zeit anerkannt, [ganz abgesehen davon, daß mit der Anerkennung eines Unbewußten schon der Boden des konsequenten transzendentalen Idealismus verlassen ist].[3])

Erkennt man jene Zeitlichkeit nicht an, so verzichtet man auf die Möglichkeit einer Erklärung des Empfindungsablaufs.

Selbst in der Form des theoretischen Solipsismus kann der transzendentale Idealismus nicht „den subjektiven Schein der Zeitlichkeit aus unzeitlichen vorbewußten Bedingungen erklären“, noch viel weniger aber, wenn er als immaterieller Spiritualismus eine „Mehrheit empfindender Subjekte“ annimmt. Im Falle dieser Annahme besteht nämlich zwischen den Zeitlichkeiten der verschiedenen Empfindungsabläufe der einzelnen Bewußtseine „keinerlei zeitliche Beziehung“, selbst nicht bei Übereinstimmung des Scheins.[4]) Selbst wenn man, [wozu aber keine Berechtigung vorliegt], einen gemeinsamen zeitlichen Ausgangspunkt für alle Empfindungsabläufe

---

[1]) Kategorienlehre, S. 77/78. Vgl. Erkenntnislehre, S. 146.

[2]) Kategorienlehre, S. 87. [Es fehlt also nach v. Hartmanns Meinung unter diesen Umständen für die Zeitlichkeit des Empfindungsverlaufs jede Erklärung.]

[3]) Kategorienlehre, S. 86—88. Zu dem Eingeklammerten vgl. diese Arbeit, S. 18.

[4]) [Wegen der bloßen Subjektivität der Zeitlichkeit].

annimmt, so sind dann doch noch ihre Geschwindigkeiten durchaus unvergleichbar.[1]) — Zwischen den Inhalten der verschiedenen Bewußtseine kann also keine „objektive zeitliche Beziehung" bestehen. Die Frage selbst nach dem Vorhandensein solcher Beziehungen ist widersinnig gestellt. Der Inhalt eines jeden Bewußtsein, der Schein eines Geschehens, ist allerdings für das betreffende Bewußtsein zeitlich, läßt sich aber nicht als zeitlicher Vorgang so von der Bewußtseinsform trennen, daß er mit dem Inhalt eines andern Bewußtseins zeitlich verglichen werden könnte. — Das Verhältnis zwischen den Bewußtseinsinhalten kann nur ein unzeitliches sein; jeder vom Einzelbewußtsein vorgenommene Versuch einer zeitlichen Vergleichung muß als inadäquate, unwahre Betrachtungsweise bezeichnet werden. — Ein Beispiel wird zur Erläuterung angegeben: Wenn ein transzendentaler Idealist verheiratet ist, so weiß er wohl, „daß seine Vorstellungen von seiner Frau und seinen Kindern in seinem Bewußtsein in einer bestimmten Succession (erste Bekanntschaft, Hochzeit, Reihe der Entbindungen) aufgetaucht sind"; er wird auch annehmen, daß zu dieser Succession im Bewußtseinsinhalt der Frau und der Kinder zeitliche und inhaltliche Entsprechungen bestanden haben (daß z. B. die Vorstellung der Hochzeit in seinem wie in seiner Frau Bewußtsein gleichzeitig aufgetaucht ist). Aber er muß diese Annahme von seinem Standpunkt aus als Illusion bezeichnen, da ihm jede Möglichkeit zeitlicher Vergleichung fehlt, — als eine Illusion allerdings, die unausweichlich ist.[2])

Dieser *reductio ad absurdum* läßt sich nur dadurch entgehen, daß man für die verschiedenen Bewußtseine „eine allen gemeinsame, synthetische Intellektualfunktion" annimmt, so daß die zeitlichen Beziehungen in einer absoluten Vorstellung für sämtliche Bewußtseine bestimmt werden, soweit sie für jedes einzelne Bewußtsein transsubjektiv [= transzendent] sind. Aber mit einer solchen Annahme hat der transzendentale Idealismus sein Prinzip durchbrochen und tatsächlich eine Zeitlichkeit „vor und über allem Einzelbewußtsein zugegeben.[3]) Denn wenn die synthetische Intellektualfunktion überhaupt tätig sein soll, muß ihre Tätigkeit eine

---

[1]) [Eine Vergleichbarkeit würde nämlich die Existenz einer allen gemeinsamen, daher den einzelnen transzendenten Zeitlichkeit voraussetzen].

[2]) Kategorienlehre, S. 88 f.

[3]) Katogorienlehre, S. 89.

zeitliche sein, — „eine unzeitliche Tätigkeit ist ein Widerspruch in sich, weil sie eine Tätigkeit wäre, die nichts tut".[1])

Die eben dargestellte Inkonsequenz, die sich z. B. bei Berkeley[2]) und in Schellings System des transzendenten Idealismus findet, genügt aber noch nicht einmal. Sie liefert uns nur eine Menge von Bewußtseinsträumen, die „durch magischen Einfluß einer Zentralstation ebensowohl in sachlicher wie in zeitlicher Übereinstimmung gehalten werden".[3]) Abgesehen von der einen absoluten Intellektualfunktion in der metaphysischen Sphäre, hat man in der Sphäre des Bewußtseins die vielen zwar übereinstimmenden, aber einer objektiv-realen Beziehung entbehrenden Vorstellungsabläufe. Es fragt sich da: was hat die zeitliche Koïnzidenz und Sukzession für einen Wert, wenn doch zwischen den verschiedenen Bewußtseinen, die als „fensterlose Monaden" angesehen werden müssen, keine Beziehungen, keine Möglichkeiten gegenseitiger Einwirkung bestehen? Wenn ich lediglich auf meinen eigenen Bewußtseinstraum angewiesen bin, muß es mir doch „ganz gleichgiltig" sein, was andere träumen, und wenn sie etwa das träumen, was ich gerade träume.[4]) Die Aufrechterhaltung einer so gleichgültigen Gleichzeitigkeit erscheint bestenfalls als „systematische Liebhaberei oder pedantische Schrulle des Absoluten", die Monadenlehre in der angegebenen Form aber als Behauptung des „absoluten Illusionismus in mehreren Exemplaren", wie der Solipsismus die des „absoluten Illusionismus in einem Exemplar" ist. — Damit der zeitliche Parallelismus der einzelnen Vorstellungsabläufe überhaupt einen Zweck hat, muß es neben der subjektiv-realen und der metaphysischen noch eine objektiv-reale Zeitlichkeit geben, durch die in der objektiv-realen Sphäre erst eine Veränderung der Wollens- oder Kraftäußerungs-Intensität möglich ist, welche die Grundlage aller Einwirkungen von Einzelbewußtseinen aufeinander ist.[5]) Der Unterschied zwischen diesem letzterem, dem transzendental-realistischen Standpunkt und dem einer transzendental-idealistischen Monadologie läßt sich an folgendem Beispiel klar machen:

---

[1]) Erkenntnislehre, S. 148.

[2]) Bei Berkeley ist Gott der Träger der „synthetischen Intellektualfunktion".

[3]) Kategorienlehre, S. 89.

[4]) Kategorienlehre, S. 89/90. [Das oben (S. 53) angeführte Argument gegen beziehungslose Monaden wird hier unter dem Gesichtspunkt der Zeitlichkeit erneuert].

[5]) Kategorienlehre, S. 90/91.

Bei der Aufführung eines Orchesterstücks würde der transzendentale Idealismus [der zuletzt besprochenen Richtung] die Gleichzeitigkeit der Tonempfindungsabläufe in den Bewußtseinen der Musiker und Zuhörer damit erklären, daß die absolute synthetische Intellektualfunktion" [d. h. eine Einwirkung von seiten des metaphysischen Absoluten] allen diesen Bewußtseinen „entsprechende Traumbilderreihen einflößt." Der transzendentale Realismus dagegen nimmt an, daß der Wille des Dirigenten den Taktstock bewegt, die sich dadurch ergebenden Gesichtsreize den gleichzeitigen Einsatz und das gleichmäßige Tempo sichern, der akustische Reiz der erzeugten Luftwellen aber die Hörer „zur gleichzeitigen Produktion der nämlichen Tonempfindungen" anregt. „Vorstellungen über physische Vermittelung" sind bei dieser Auffassung maßgebend. Der transzendentale Idealismus kennt diese Vorstellungen auch, läßt sie aber „bloße Hilfsvorstellungen des subjektiven Denkens ohne transzendentale Wahrheit" sein, was ihre Brauchbarkeit zur Erklärung des fraglichen Vorgangs vernichtet.[1]) —

Oben (S. 56 f.) wurde dargetan, daß die Zeitmessung eine transzendent-reale Zeit voraussetzt. Nun beruht aber die Physik zu einem Teile auf Zeitmessung und Zeitvergleichung. Sie braucht also „die Realität des Raumes, der Zeit und der Bewegung, wenn ihre Erklärungen nicht völlig sinnlos werden sollen".[2]) Wenn sie auch schließlich zugeben muß, daß die Raumzeitlichkeit der Dinge eine bloße Hypothese ist, so muß sie aber doch an dieser Hypothese als einer unentbehrlichen festhalten, ohne die jede Möglichkeit physikalischer Erklärung aufgehoben wäre.[3]) —

Da durch die Hypothese eines Dinges an sich, wie sie ja auch die Physik machen muß, die Erscheinungswelt erklärt werden soll, diese aber eine „unumkehrbare zeitliche Reihenfolge und gegebene Dauer der Wahrnehmungen" besitzt, muß schon aus diesem Grunde dem Ding an sich die Zeitlichkeit zugestanden werden. Soll es nämlich für die Erklärung der Erscheinungen tauglich sein, so muß es sie verursachen, und diese transzendente Kausalität „ist nur als Tätigkeit, eine Tätigkeit nicht ohne Selbstwiderspruch als unzeitlich zu denken".[4]) — Durch dieses Argument

[1]) Kategorienlehre, S. 91/92.

[2]) Erkenntnislehre, S. 74.

[3]) Grundproblem, S. 21.

[4]) Erkenntnislehre, S. 117. Zu der letzten Bemerkung, vgl. auch diese Arbeit, S. 59.

wird Kant getroffen, der bekanntlich die Raum- und Zeitlosigkeit der Welt der Dinge an sich, der intelligiblen Welt, lehrte. Bei ihm besteht eine Schwierigkeit in bezug auf „die Kausalität der intelligiblen Dinge an sich auf die zeitlichen Vorgänge der subjektiven Erscheinungswelten". Bei einer rein logischen und unzeitlichen Wechselwirkung der Dinge an sich begreift man nicht, wie in der Erscheinungswelt der zeitliche Eintritt und die Dauer von Vorgängen vermöge einer Einwirkung der Dinge an sich (beim Affiziertwerden bei Gelegenheit der Wahrnehmung und bei der Willensmotivation durch den intelligiblen Charakter) zustande kommen soll. So verliert z. B. das Affiziertwerden durch ein Ding an sich jeden Erklärungswert (vgl. oben S. 60).[1] Bei einer bloß subjektiven Geltung der Zeit bleibt das Ding an sich völlig untätig; Leiden und Handeln beruhen dann nicht auf Beziehungen zwischen Dingen an sich, sondern sind „bloßer subjektiver Schein".[2] — Es geht aus dem Gesagten hervor, daß eine transzendente Kausalität nur unter der Voraussetzung der transzendenten Geltung der Zeitlichkeit denkbar ist. Ganz abgesehen davon, daß „eine unzeitliche Tätigkeit ein Widerspruch in sich wäre", würde auch „ein ewiges Zugleichsein von Grund und Folge" es gestatten, beide nach Belieben zu vertauschen; es bestände also dann keine Nötigung, das eine Verhältnisglied als Ursache an erste, das andere als Wirkung an zweite Stelle zu setzen.[3] —

Auf eine von idealistischer Seite häufig begangene Inkonsequenz, die schon oben[4] gestreift wurde, sei hier nochmals hingewiesen. Die meisten inkonsequenten Idealisten nämlich behandeln die angeblich immanente Zeitlichkeit doch als transzendente, indem sie sie zur „Form der inneren unbewußten psychischen Tätigkeit" machen, „aus welcher der Bewußtseinsinhalt entspringt". Damit ist die Immanenz tatsächlich aufgegeben. Einige lassen sogar ruhig Zeit wie Raum allgemein als transzendente Daseinsformen gelten und behaupten nur, daß sie als solche der immanenten Zeit und dem immanenten Raum heterogen seien, (die Zeit besäße ein anderes Zeitmaß, der Raum mehr oder weniger Dimensionen als drei).[5]

---

[1]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 226.
[2]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 148.
[3]) Ibidem.
[4]) Siehe S. 57.
[5]) Grundproblem, S. 82.

Nimmt man die Zeit als bloß subjektiv an, so ist die notwendige Konsequenz hiervon die Unmöglichkeit aller Veränderung, also auch aller Entwicklung der Dinge an sich. Daher mußte Schopenhauer notwendigerweise zur prinzipiellen Leugnung der Entwicklung kommen. „Er sah in allem Seienden nur ein ewiges Zugleichsein, in allem Proceß nur einen subjectiven Schein, und in der scheinbaren Entwicklung nur den ewigen Kreislauf der subjektiven Erscheinung.“ [1])

Die Geschichte ist daher für Schopenhauer „ein wahrheitsloses subjektives Vorstellungsgespinnst“.[2]) Wenn ihm hie und da „als allein der Mühe wertes Ziel eine Universalwillensverneinung“ vorschwebt, so steht dies im Widerspruch zu seinem subjektiven Idealismus. Denn erst wenn diese Realität der Zeit anerkannt und der zeitlichen, d. h. geschichtlichen Entwicklung eine positive, [nicht also rein illusorische] Bedeutung zuerkannt wird, kann man sich eine Summierung des menschlichen Fortschrittes vorstellen, die schließlich zu dem ersehnten Ziele führt.

2. Der Raum.

Das bekannteste und mit der größten Zähigkeit festgehaltene idealistische Dogma ist das von der Apriorität und Idealität des Raumes. Selbst diejenigen transzendental-idealistischen Standpunkte, die man kaum noch idealistisch nennen kann, halten in irgend einer Weise an dieser Lehre fest. — Nun ist der erste Punkt, die Apriorität des Raumes, dem transzendentalen Idealismus zuzugeben. Die moderne Sinnesphysiologie hat sie nachgewiesen. Da die Einwirkungen der räumlichen Objekte in den Sinnesorganen nur recht beschränkt räumlichen Charakter zeigen, die im Zentralnervensystem aber allem Anschein nach gar keinen, — vor allem aber, weil das Bewußtsein, wenn eine solche räumliche Anordnung bestände, doch nichts von ihr wüßte, muß die räumliche Anordnung der Dinge der Außenwelt aus unmittelbar wahrgenommenen Qualitäts- und Intensitätsunterschieden „von der Seele neu aufgebaut werden“.[3])

---

[1]) Neukantianismus usw., S. 149—150.

[2]) Philos. d. Unbew., S. 326.

[3]) Erkenntnislehre, S. 74—76. Ausführlicher findet sich der Gedankengang, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, Grundproblem, S. 24—35.

Hier handelt es sich natürlich nur zum allergeringsten Teil um bewußte Geistestätigkeit (Schätzung von Entfernungen u. dgl.) sondern im wesentlichen um die Wirkung einer vorbewußten Kategorialfunktion.

Der Beweis, den Kant für die Apriorität des Raumes (und der Zeit) geführt hat, ist nicht stichhaltig. Sein Fehler besteht in einer Verwechslung der „vorbewußten Tätigkeit", welche die räumliche Anordnung des Anschauungsmaterials bewirkt, mit dem Begriff des Raumes, der erst von den räumlichen Produkten jener Tätigkeit a posteriori abstrahiert wird.[1]) Man kann die „synthetische Intellektualfunktion", „welche die Empfindung verräumlicht oder zur Anschauung erhebt", als „reine, unbewußte Anschauungsform" bezeichnen. Die sich aus der Wahrnehmung, wenn man von allem in ihr verbleibenden Empfindungsgehalt abstrahiert, ergebende Raumanschauung ist im Gegensatz hierzu reine, bewußte Formanschauung.[2]) Diese beiden Begriffe hat nun Kant „beständig verwechselt", „und seine Schule hat diese Verwechselung beibehalten."[3]) Daß die Formanschauung, „der bewußte Begriff des Raumes", „a priori erzeugt oder vorgestellt werde", ist „psychologisch unrichtig." Die apriorische Tätigkeit der unbewußten Anschauungsform aber ist nicht von Kant bewiesen worden, da er versuchte, sie durch die Apriorität des bewußten Raumbegriffes, also durch eine unrichtige Behauptung zu stützen.[4])

Bei der Zeit ist, wie hier nachtragend bemerkt werden soll, eine derartige komplizierte Erzeugung durch vorbewußte Selbsttätigkeit der „Seele" nicht nötig, da diese Anschauung durch die physiologischen Prozesse unmittelbar gegeben ist und ohne weiteres auf die Wahrnehmung übertragen werden kann. Wegen dieser Verschiedenheit hatte Kant kein Recht, Raum und Zeit beim Nachweise ihrer Apriorität in gleicher Weise zu behandeln.[5])

[Aus der Apriorität eines bewußten Raumbegriffs hätte sich auch die reine Bewußtseinsimmanenz, die Idealität, des Raumes ergeben; aus der Apriorität der vorbewußten Intellektualfunktion

---

[1]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 25.

[2]) Erkenntnislehre, S. 161. [„Rein" hier nicht im Sinne von a priori, sondern von „inhaltsleer"]. Vgl. Kategorienlehre, S. 126/127.

[3]) Kategorienlehre, S. 127.

[4]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 25.

[5]) Philos. d. Unbew., S. 298/99.

folgt jene aber keineswegs, sondern ganz im Gegenteil ist diese Funktion als solche schon etwas Transzendentes, wenn man auch noch ganz absieht von einer etwaigen Transzendenz des objektiv-realen Raumes selbst.]

Als „berechtigter Kern des transzendentalen Idealismus" wird außer der Betonung des subjektiven Ursprungs der Raumanschauung noch seine Leugnung des realen leeren Raumes in Verbindung mit der des sinnlichen Stoffes angeführt. Weder der leere Raum, noch das „sinnliche Trugbild eines Stoffes, noch die irgendwie geartete Verbindung beider" sind Dinge an sich. Aber der Idealismus hat darin Unrecht, daß er die transzendente Räumlichkeit überhaupt und die Existenz von Dingen an sich in jeder Form bestreitet. Denn wenn es keinen leeren Raum gibt, so kann es doch einen von den dynamischen Atomkräften gesetzten Raum geben; wenn keine stofflichen, durch bloßes Dasein kontinuierlich den Raum erfüllenden Dinge an sich existieren, schließt das doch die Möglichkeit einer Raumerfüllung durch die dynamischen Aktionen punktueller, sich verschieden gruppierender Kraftzentren nicht aus. [1])

Für die vom transzendentalen Idealismus bestrittene transzendente Realität des Raumes lassen sich vor allem wieder die oben schon behandelten Argumente für die Existenz einer Außenwelt überhaupt anführen. [2]) Leugnet man nämlich statt der transzendenten Realität der Außenwelt überhaupt nur die des Raumes, so besteht in erster Linie die Schwierigkeit der Erklärung einer Wahrnehmung durch verschiedene Sinne, die nicht bestände, wenn man die Sinne einfach als von einem räumlich eindeutig bestimmten Dinge an sich affiziert dächte. [3]) Weiter läßt sich die Einwirkung anderer Wesen auf das Ich, die ja, wie oben [4]) gezeigt, der körperlichen Vermittelung bedarf, ohne die Annahme des objektiv-realen Raumes schwer erklären. [5]) Die Anwendbarkeit der mathematischen Sätze auf die Wirklichkeit spricht weiterhin für die Geltung der Raumanschauung in dieser. [6])

---

[1]) Kategorienlehre, S. 146. Siehe auch den Kontext zu dieser Stelle.
[2]) Siehe diese Arbeit, S. 30.
[3]) Siehe S. 60.
[4]) S. 49.
[5]) Philos. d. Unbew., S. 284.
[6]) Philos. d. Unbew., S. 287.

Was die Wahrnehmung vermittels verschiedener Sinne angeht, so kommt vor allem die durch den Gesichts- und den Tastsinn in Betracht. Die Eindrücke beider Sinne beruhen auf ganz verschiedenen Eigenschaften der Körper und ganz verschiedenen physiologischen Prozessen. Trotzdem zeigen die durch beide Sinne übermittelten Wahrnehmungen eine große Übereinstimmung und bestätigen sich gegenseitig. Wären nun die Objekte nicht selbst räumlich, so wäre eine auf so verschiedenen Wegen zustande kommende Übereinstimmung höchst wunderbar. Z. B. wäre nicht einzusehen, warum nicht einmal eine gesehene Kugel als gefüllter Würfel oder sonst etwas erscheinen sollte. Dies Wunderbare schwindet aber sofort, wenn man den Raum „als reale Form des Daseins" annimmt.[1])

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Übereinstimmung, bezw. gegenseitigen Korrektur von Gesichts- und Bewegungsempfindung. v. Hartmann gibt hier ein ausgeführtes Beispiel, das ich der Anschaulichkeit halber kurz wiedergeben möchte: Ein nahe bei mir sitzendes Leuchtkäferchen, ein brennendes Licht in einem etwas entfernten Hause und ein Millionen Lichtjahre entfernter Fixstern können mir, wenn ich im Dunkeln wandle, drei punktuelle Lichtempfindungen von gleicher Intensität liefern. Aus der verschiedenen Achsenstellung der Augen beim binokularem Fixieren jedes der drei Punkte schließe ich auf die Entfernung der drei Lichtquellen und ordne demgemäß die drei Lichtempfindungen in meiner räumlichen Anschauung an. Nehme ich nun an, daß sowohl die affizierenden Dinge an sich als auch mein Leib unräumlich sind, so ergibt sich schon hier eine Schwierigkeit. Der Versuch nämlich, die Abstände der Lichtquellen zu rekonstruieren, ist verfehlt. Halte ich an der dadurch gewonnenen räumlichen Tiefenanschauung fest, so geschieht dies „im Widerspruch zu meiner besseren Einsicht."[2]) Wenn ich mich nun auf die drei Lichtquellen hinbewege, so zeigt es sich, daß ich wenige Schritte bis zum Leuchtkäferchen, erheblich mehr bis zu dem erleuchteten Fenster brauche, dagegen gar nicht zu der dritten Lichtquelle kommen kann. Es findet so „die Abstandsschätzung der drei Lichtquellen durch binokulares Sehen ihre Bestätigung," bezw. Korrektur, in der Abstandsschätzung „aus

[1]) Philos. d. Unbew., S. 287.

[2]) [Die eben bloß die im Bewußtsein „gegebene" Zweidimensionalität anerkennen kann.]

den Bewegungsempfindungen des Schreitens.“ Sind nun Erde wie schreitender Körper als Dinge an sich unräumlich, so ist auch diese Schätzung, der Schluß von den Bewegungsempfindungen auf die Entfernungen der Dinge, „auf einer falschen Voraussetzung erbaut.“ Wenn nun der Schluß aus den Gesichts- und der aus den Bewegungsempfindungen übereinstimmen, so ist dies die Übereinstimmung „zweier formell richtiger Schlüsse aus falschen Voraussetzungen.“ Ein solches Ergebnis kann aber nur Zufall sein, müßte sich also als seltene Ausnahme darstellen. „Tatsächlich ist jedoch die Bestätigung der räumlichen Gesichtsanschauung durch die räumliche Bewegungsanschauung die Regel.“ Die Schwierigkeit, die hier liegt, besteht nur bei transzendental-idealistischen Voraussetzungen; bei der Annahme eines für alle Dinge gemeinsamen objektiv-realen Raumes, wie ihn der transzendentale Realismus lehrt, schwindet sie sofort. Der transzendentale Idealismus hat bis jetzt noch nicht versucht, diese Schwierigkeit zu beheben.[1])

Tast- und Bewegungsempfindungen bestätigen sich in ähnlicher Weise. Der aus den Gesichtsempfindungen konstruierte Gesichtsraum und der aus den Tast- und Bewegungsempfindungen konstruierte Tastraum stimmen in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle überein in bezug auf die Ordnung der Objekte. Jede solche Übereinstimmung liefert eine indirekte Bestätigung für die Wahrheit der Voraussetzung, daß es sich bei unseren Raumwahrnehmungen um „subjektiv ideale Rekonstruktionen der transzendent-realen Raumverhältnisse der affizierenden Dinge an sich“ handle.[2])

Will nun der transzendentale Idealismus den ihm hier erwachsenen Schwierigkeiten entgehen, indem er die affizierenden Dinge nicht als Dinge an sich, sondern als bloße Vorstellungsobjekte behandelt, so wird er zu der Annahme einer widerspruchsvollen Organisation des menschlichen Geistes getrieben, worüber oben schon berichtet ist.[3])

Die Voraussetzung, daß es Dinge an sich, und zwar räumliche Dinge an sich gibt, ist für die Entstehung der räumlichen Anschauung „schlechterdings unentbehrlich“. Die transzendental-idealistische Leugnung solcher Dinge raubt der nun einmal tatsäch-

[1]) Kategorienlehre, S. 132 f., s. auch Erkenntnislehre, S. 163.
[2]) Kategorienlehre, S. 133/134.
[3]) Siehe diese Arbeit, S. 26.

lich bestehenden räumlichen Anschauung jeden Sinn für den Verstand. Sieht man z. B. ein Sternbild von sieben Sternen, so werden die sieben Lichtreize als von sieben verschiedenen Lichtquellen kommend gedeutet. [Sind nun die Fixsterne wie auch mein Auge nur in meiner Vorstellung vorhanden, so ist diese Deutung eine Illusion, die in keiner Weise dem Sachverhalt entspricht]. Sind sie zwar existierend, fehlt ihnen aber die Räumlichkeit, so „hat meine ganze Konstruktion eines räumlichen Sternbildes gar keinen Sinn", da sie keine Rekonstruktion der wirklichen Verhältnisse sein kann. Daß ich zu einer räumlichen Vorstellung gezwungen bin, ist dann einfach eine „psychologische Prellerei", und es wäre töricht, nach Einsicht in die Natur derselben etwa noch Messungen an dem Sternbild anzustellen.[1])

Aus diesen Erwägungen heraus muß für den transzendentalen Idealismus die Räumlichkeit als etwas erscheinen, das in keiner Weise zur Begründung und Vervollständigung der Erfahrung beiträgt, sondern sich vielmehr als verfälschende „intellektuelle Zuthat" darstellt. Konsequenterweise müßte also diese Anschauungsform ganz aus der unmittelbaren Erfahrung ausgeschieden werden. Dann würde aber die ganze subjektive Erscheinungswelt „alle Gestalt und Übersichtlichkeit" verlieren und nur noch „ein Chaos simultaner Empfindungen" übrig bleiben. Jede Orientierung in einer solchen Erfahrung wäre unmöglich gemacht, da eben die „räumliche Orientierung die einzige ist, die wir kennen und zu denken vermögen".[2]) —

Eine längere Ausführung findet sich im „Grundproblem der Erkenntnistheorie" über den Raum als *medium individuationis*, eine Ausführung, die sich vor allem gegen eine Monadologie richtet, die den einzelnen Monaden eine unräumliche Funktion zuschreibt.[3]) Von dem Gedankengang des Philosophen kann ich hier nur die wichtigsten Punkte hervorheben:

Unterschiede in unseren Empfindungen[4]) gestatten uns, da ja auf der vorliegenden Stufe die transzendentale Kausalität anerkannt wird, auf Unterschiede in den Dingen an sich zu schließen. Die Unterschiede in den Empfindungen sind nun: 1) qualitative Un-

[1]) Kategorienlehre, S. 131/132.

[2]) Kategorienlehre, S. 135.

[3]) Grundproblem, S. 103—110.

[4]) [Hier wohl für alles physische Erleben mit Ausnahme der bewußten intellektuellen Reflexion gebraucht.]

gleichartigkeit, 2) Gegensinnigkeit (z. B. Lust und Unlust), 3) Intensitätsverschiedenheit bei gleichsinniger Gleichartigkeit, 4) Lokalzeichenverschiedenheit bei gleichintensiver und gleichsinniger Gleichartigkeit. Geht man bei den Dingen an sich auf Uratome zurück, die nur noch Gegensinnigkeit und keine Qualitätsunterschiede mehr zeigen, so fällt von diesen vier Klassen die erste weg. — Die Verschiedenheit in den gegenseitigen Kraftäußerungen von Atomen[1]) muß nun von einer Größe abhängig sein, die selbst variabel und das transzendente Korrelat zu dem ist, was wir in unserer Erscheinungswelt Entfernung oder Abstand nennen. Man kann allerdings zunächst behaupten, daß dieses Korrelat unräumlicher Natur sein könne. — Wie der Abstand so brauchen auch die „den Empfindungen der räumlichen Sinne anhaftenden" sogenannten Lokalzeichen ein transzendentes Korrelat. Diese Lokalzeichen machen die Verschiedenheit gleichartiger, gleichstarker und gleichsinniger Empfindungen aus. Diese Verschiedenheit, die variabel ist, veranlaßt uns „zur Ausbreitung des Empfindungsmaterials in eine räumliche, zweidimensionale Anschauung". Dem, was sich nach dieser „Ausbreitung" als rechts und links, bezw. oben und unten, darstellt, muß ebenfalls ein transzendentes Korrelat entsprechen. Da wir nun hier in unsrer Erscheinungswelt zwei unabhängig Variable [Abszisse und Ordinate] brauchen, ist anzunehmen, daß diesen im Transzendenten ebenfalls zwei unabhängig Variable entsprechen, die zunächst auch noch unräumlich gedacht werden können. Mit der dritten Variabeln zusammen erhalten wir so als transzendentes Korrelat unserer räumlichen Verhältnisse „ein transzendentes Beziehungssystem von dreifacher Mannigfaltigkeit" oder ein dreidimensionales System, wobei „Dimension" zunächst in unräumlichem Sinne gebraucht ist.[2]) — Daß die transzendenten Beziehungen der Monaden durch ein mehr als dreidimensionales System geregelt werden, ist höchst unwahrscheinlich, deshalb vor allen Dingen, weil sich bisher in der Widerspiegelung des Transzendenten in unserer Wahrnehmungswelt nichts gezeigt hat, was auch nur die Hypothese einer vierten Dimension im transzendenten Bezie-

---

[1]) [Wovon sich uns in erster Linie die bei der Wechselwirkung zwischen äußeren Objekten und dem eigenen Organismus bemerkbar machen (Beispiel: Blässerwerden von Farben, Schwächerwerden eines Wärmereizes unter Umständen, die wir als „Sichentfernen vom Objekt" bezeichen).]

[2]) Grundproblem, S. 106.

hungssystem rechtfertigen könnte. — Dieses transzendente System nun ist das *medium individuationis* für die gleichartigen Uratome. Nimmt die Monadologie kein solches an, so kann sie weder die Wirkungen der Monaden, noch diese selbst auseinanderhalten. Eine Monadologie aber, die ein solches Beziehungssystem annimmt, kann nur noch dadurch einen Anspruch auf die Bezeichnung „idealistisch" begründen, daß sie es als der Anschauungsform der Räumlichkeit in wesentlichen Punkten inadäquat hinstellt.[1]) — Hier liegt nun wieder die bekannte „Verwechselung von Skepsis und negativem Dogma" vor. Wie weit das transzendentale dreidimensionale Beziehungssystem unserer Raumanschauung ähnlich ist oder nicht, können wir, abgesehen von der erschlossenen Quantitativität, Dreidimensionalität, Stetigkeit und Vertauschbarkeit der Grundmasse,[2]) nicht wissen, dürfen darüber also auch keine negativen Behauptungen aufstellen. Positive an sich natürlich auch nicht; doch wäre es sehr auffällig, wenn die dynamischen Funktionen der Monaden die Form der Zeitlichkeit als solcher besitzen, die der Räumlichkeit aber nicht besitzen sollten. Weiterhin liegt zwar im allgemeinen die Beweislast dem etwas Positives Behauptenden ob, doch hier läßt sich von der gegnerischen Seite gar kein Unterschied angeben, durch den sich unsere Raumanschauung von dem transzendenten Beziehungssystem der Monaden unterscheiden könnte. Wir sind sonach vollauf berechtigt, unsern dreidimensionalen Raum auch als Daseinsform im Gebiete der Dinge an sich anzusehen.[3])

Aus dem Gesagten geht mit großer Wahrscheinlichkeit hervor, daß zur Individuation in der Sphäre des Ansichseienden die transzendentale Räumlichkeit[4]) erforderlich ist, wenigstens läßt sich kein anderes *medium individuationis* angeben.[5]) Es ist daher von Schopenhauer, der die transzendente Gültigkeit des Raumes bestreitet, nur konsequent, daß er die Vielheit nur in der Welt der Erscheinung, aber nicht im Ding an sich für möglich erklärte.[6])

Anerkannt wird von E. v. Hartmann, daß es ein tiefes und mächtiges psychologisches Motiv war, das den transzendentalen

---

[1]) Grundproblem, S. 108/109.

[2]) Die beiden letzten Punkte finden sich Grundproblem, S. 106/107 erörtert. Ich habe den betreffenden Gedankengang hier ausgelassen.

[3]) Grundproblem, S. 110.

[4]) In gewissem Sinne auch die transzendentale Zeitlichkeit.

[5]) Vgl. dazu auch Philos. d. Unbew., S. 619.

[6]) Neukantianismus usw., S. 128.

Idealismus in bezug auf den Raumbegriff hervorgebracht und ihm Eingang verschafft habe, das Interesse nämlich an einer „Reinigung des Raumbegriffes von den Vorurteilen des naiven Realismus und des Materialismus." Diesem Interesse wird aber weit besser gedient durch eine „Verbindung von erkenntnistheoretischem, transzendentalem Realismus mit metaphysischem Idealismus." Eine genauere Ausführung hierüber fällt aus dem Rahmen dieser Arbeit heraus.

c) Die Kategorien.

1. Allgemeines.

Obwohl v. Hartmann, genau wie die heutige neukantische Schule, Raum und Zeit zu den Kategorien rechnet, habe ich sie doch gesondert behandelt, weil sie sich immerhin dem naiven wie auch dem kritischen Verstand als etwas ganz anderes darstellen als z. B. Kausalität, Substantialität usw. — Es folgen nun einige Ausführungen v. Hartmanns, in welchen die idealistische Auffassung der Kategorien im allgemeinen der Kritik unterzogen wird. —

Nach E. v. Hartmanns Ansicht wird von unbewußten oder besser vorbewußten Intellektualfunktionen aus dem Rohmaterial der Empfindung die Welt des Subjekts aufgebaut, weshalb diese Funktionen auch „synthetische" heißen. Daneben gibt es ganz analoge Funktionen, die aber, um eine Orientierung in dem synthetisch entstandenen Bewußtseinsinhalt zu ermöglichen, sondern und scheiden und daher analytische Intellektualfunktionen genannt werden können. Die Formen und Normen, nach denen beide Arten von Funktionen wirken, heißen Kategorien, sodaß man die Funktionen selbst auch Kategorialfunktionen nennen kann. Die Kategorien gehen der Tätigkeit nicht voraus, sondern sind „erst in und mit der Tätigkeit gesetzt" und stellen für das erkennende subjektive Denken ebensolche Abstraktionen dar, wie die sogenannten Naturgesetze.[1]) — Dies möge zur kurzen Orientierung über v. Hartmanns Auffassung der Kategorien dienen.

Auch Kant scheint auf dieser Trennung von Funktion und begrifflicher Norm zu bestehen, denn er redet (Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 102/103) von einer Synthesis als „Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden,[2]) obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele."

---

[1]) Erkenntnislehre, S. 128/129.

[2]) Was nach v. Hartmann soviel wie „unbewußt" heißt.

In dieser Synthesis, „allgemein vorgestellt", erkennen wir dann den „reinen Verstandesbegriff." [1]) — Im Vorwort zu E. v. Hartmanns „Kategorienlehre" wird ausdrücklich gesagt, daß Kant die Kategorien „als synthetische, apriorische, vorbewußte Intellektualfunktionen, als Differenzierungen der transzendentalen Apperception" aufgefaßt habe. [2]) —

Genau genommen haben die Kategorien bei Kant eine vierfache Bedeutung: „1) von potentiellen Keimanlagen, 2) von aktuellen Intellektualfunktionen, 3) von impliciten Bestandteilen der vollständigen Erfahrung, 4) von Abstraktionen, die aus der Erfahrung herausgeschält sind." Im letzten Sinne nur sind sie Begriffe.[3]) [Im folgenden kommt im wesentlichen nur die zweite und die vierte Bedeutung in Betracht].

Die Kategorien sind nun nach Kant ausschliesslich subjektiv und a priori. [Wird das erstere bewiesen, dann ist die Apriorität auch dargetan, denn wenn die Grundbegriffe der Erfahrung nur subjektive Geltung haben, können sie nicht aus einer etwaigen objektiven Welt hergenommen sein; sie können aber auch keine Abstraktionen aus der subjektiven Erfahrung sein, weil diese sie ja voraussetzt, ohne sie gar nicht zustande käme]. Es sollen nun die verschiedenen Beweise Kants für die ausschliessliche Subjektivität der Kategorien erörtert werden:

Zunächst kann man etwa folgenden Gedankengang Kants konstruieren: Es besteht das Problem: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" d. h. mit anderen Worten: Wie können Urteile, die bloss den subjektiven Bedingungen des Denkens[4]) gemäss gebildet sind, doch objektive Geltung haben?[5]) — Dies ist auf drei Arten möglich: 1) Die Dinge an sich richten sich nach unseren Vorstellungen; 2) was sich nach unseren Vorstellungen richtet, sind keine Dinge an sich, sondern bloße Erscheinungen; 3) zwischen Dingen an sich und apriorischem Denken besteht eine prästabilierte Harmonie oder sonst eine gesetzmässige Uebereinstimmung. Dass das Denken sich etwa nach den Dingen an sich richten könnte, kommt hier nicht in Betracht, weil es sich ja nur um apriorische, von aller Erfahrung unabhängige Urteile handelt, deren Existenz

[1]) Philos. d. Unbew., S. 18.
[2]) Kategorienlehre, S. X.
[3]) Kants Erkenntnistheorie, S. 124/125.
[4]) Den Denk- und Anschauungsformen.
[5]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 87; Kant: Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 122 f.

für Kant „den dogmatisch gewissen Ausgangspunkt seines ganzen Philosophierens bildete.“ Der Fall 1 ist nur eine „absurde, abstrakte Möglichkeit, die reell unmöglich ist,“ muss also ausgeschieden werden.[1]) Von den beiden noch übrigen Möglichkeiten verwirft Kant die eine, „die logische und formale Uebereinstimmung der Dinge an sich und des Denkens,“ weil sie bloss hypothetisch ist, er aber „die apodiktische Gewissheit der apriorischen Urteile“ fordert. Es bleibt also nur noch der Fall übrig, „dass die Gegenstände, mit denen unsere Urteile a priori übereinstimmen,“ nicht Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen sind.[2]) [Damit, dass so, von der realen Gültigkeit der synthetischen Urteile a priori ausgehend, die blosse Subjektivität aller Wirklichkeit nachgewiesen ist, ist natürlich auch die Subjektivität der sie konstituierenden Denk- und Anschauungsformen dargetan. Allerdings fällt der ganze Beweis in sich zusammen, wenn man zeigen kann, dass es keine synthetischen Urteile a priori von objektiver Gültigkeit gibt. Dieser Nachweis soll weiter unten S. 103 erbracht werden].

Ein weiterer Beweis für die Subjektivität der Kategorien geht von den Anschauungsformen aus und zeigt etwa folgende Gedankenführung: Raum und Zeit samt den raumzeitlichen Erscheinungen sind nichts ausser meinen Vorstellungen Existierendes, sondern nur Vorstellungsarten. Es ist also widerspruchsvoll zu sagen, dass sie da seien, ehe sie im Vorstellungsvermögen angetroffen werden.[3]) Nun sind die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) ohne Anschauungen völlig leer an Inhalt, von rein logischer Natur. Erst durch Hinzutritt der Anschauung (der Zeit), wodurch sie zu Schematen gemacht werden, erhalten sie eine Bedeutung und werden dadurch mittelbar dem empirischen Gebrauch zugänglich, allerdings auch dann erst, wenn sie auf „konkreten Anschauungsstoff“ bezogen werden, denn auch die Schemata sind nur leere Formen. Ein transzendentaler, d. h. auf Dinge an sich bezogener, Gebrauch der Denkformen „ist zwar logisch möglich, d. h. widerspruchsfrei, hat aber keine objektive Gültigkeit, weil durch ihn kein Gegenstand gegeben wird“; er ist demnach abzulehnen. Auch ist ein solcher transzendentaler Gebrauch schon deshalb ein Unding, weil dabei versucht wird, etwas (das Intelligible) „denkend zu erken-

[1]) Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 358.
[2]) Kants Erkenntnistheorie, S. 87—89.
[3]) Kants Werke, ed. Rosenkranz. Bd. III, S. 112 (= Prolegomena, § 52c).

nen", „was für uns undenkbar und unerkennbar, was für uns Nichts ist."[1]) Demnach haben die Kategorien eine bloß subjektive Geltung.[2])

[Ich wiederhole den Beweis der Deutlichkeit halber nochmals in anderen Worten: Da Raum und Zeit, sowie räumliche und zeitliche Erscheinungen, nur Vorstellungsarten sind, kommt ihnen keine Existenz außerhalb des vorstellenden Bewußtseins zu. Die Kategorien nun sind an sich rein logische, inhaltsleere Formen. Damit sie überhaupt auf Gegenstände anwendbar sind, müssen sie die Zeitanschauung in sich aufnehmen (z. B. die Form der Kausalität wird erst dann empirisch anwendbar, wenn sie zum Begriff der gesetzwäßigen zeitlichen Folge eingeschränkt wird). In der Anwendung dieser durch Hinzubringung der Zeitanschauung zu den Kategorien gewonnenen „Schemata" auf Gegenstände tritt dann noch der Raum hinzu. Da dabei die Kategorien ausschließlich mit Räumlich-Zeitlichem in Verbindung treten, Raum und Zeit aber bloß subjektive Geltung haben, kann auch ihre Geltung nur eine subjektive sein.]

v. Hartmann übt nun folgende Kritik an diesem Beweis: Damit, daß Raum und Zeit als bloße Vorstellungsarten (besser Vorstellungsformen) bezeichnet werden, ist natürlich ohne weiteres gesagt, daß sie nicht außer der Vorstellung vorkommen. Aber dieser rein subjektive Charakter von Raum und Zeit ist ja gerade zu beweisen.[3]) Hier liegt der bekannte negative Dogmatismus vor, von dem schon öfters gesprochen worden ist. — Der „berechtigte Kern" der weiteren Ausführungen besteht darin, „daß durch einen von aller Erfahrung unabhängigen Kategoriengebrauch nichts erkannt wird." Richtig ist auch, daß, „da fast alle realen Verhältnisse zeitlicher Art sind", erst die Schemata die auf die Realität anwendbaren Kategorien darstellen. Wenn nun tatsächlich die Zeit[4]) nur subjektiv gültig ist, dann können auch „alle Kategorien von realer Brauchbarkeit nur auf subjektive Gegen-

---

[1]) Kr. d. v. V., 2. Aufl., S. 235.

[2]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 130—134. [Ich habe den Gedankengang stark gekürzt und vereinfacht.]

[3]) [Daß sich die Behauptung der bloßen Subjektivität hier nicht halten läßt, geht aus dem früher bei Erörterung von Zeit und Raum Gesagten hervor. S. diese Arbeit S. 54 u. S. 62. Auch der Beweis für die Subjektivität aller Daseinsformen war nicht stichhaltig. Siehe S. 10 ff.]

[4]) [Vielleicht kann man hier hinzufügen: „und der Raum."]

stände und Vorgänge anwendbar“ sein. Ist aber die exklusive Subjektivität der Zeit unerweisbar, so käme für das Verbot eines transzendentalen Kategoriengebrauchs nur noch die Leerheit der Schemata und die Unmöglichkeit, daß transzendente Gegenstände durch unmittelbare Erfahrung gegeben werden, in Frage.[2]) — Was nun die angebliche Leerheit der Schemata anbetrifft, so ist zu bemerken, daß auch ein rein formaler Begriff noch einen Inhalt hat, der eben in seiner Bestimmtheit als Form besteht, daß zweitens „je zwei formale Begriffe in ihrer Verbindung einander gegenseitig als Inhalt dienen“ können und drittens im vorliegenden Falle ja durch die reinen Anschauungsformen[2]) ein Inhalt geboren wird. — Daß transzendente Gegenstände „nicht durch unmittelbare Erfahrung gegeben werden können“, ist durchaus richtig. Aber die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß solche eben durch hypothetische transzendentale Anwendung der Kategorien mittelbar erfahrbar sind. Jedenfalls kann der Mangel einer unmittelbaren Erfahrbarkeit allein nicht von einem derartigen hypothetischen Gebrauch abhalten. Kant verschmäht diesen deshalb, weil er eine starke Abneigung gegen alle bloß hypothetische, nicht apodiktisch gewisse Erkenntnis hat. — Somit hat sich auch der zweite Beweis für die bloße Subjektivität der Kategorien als unhaltbar erwiesen.

Ein dritter Beweis läßt sich in aller Kürze so darstellen: Die Anwendung der Zeitanschauung und der Kategorien der Kausalität auf die Dinge an sich führt zu folgendem Widerspruch: Jedes Bedingte setzt eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zu einem Unbedingten voraus, das die Ursache aller Veränderung ist. Da dieses Unbedingte mit allen seinen Bedingten durch die Zeit verknüpft ist, muß es noch zur objektiv-realen Welt gehören. Kein solches Unbedingte annehmen hieße den Widerspruch einer Veränderung ohne etwas, das sich verändert, statuieren. — Andererseits widerstreitet bei Annahme eines solchen Unbedingten, falls es den Anfang aller Veränderung bedeutet, dessen Begriff dem Gesetze, daß alles in der Zeitreihe stehen müsse, Wirkung einer Ursache und Ursache einer Wirkung sei. Stellte das Unbedingte aber die ganze Reihe der Erscheinungen dar, so hätten wir den Widerspruch, daß alle Teile bedingt, das Ganze aber unbedingt

---

[1]) Vgl. hier zu Kants Erkenntnistheorie usw., S. 134.

[2]) [Oder: „die reine Anschauungsform“ (nämlich der Zeit)?]

sei. Außerhalb der Welt läßt sich dieses Unbedingte auch nicht denken, da es durch seine Kausalität ja sofort in die Kette der Veränderungen, d. h. in die Welt, wenn auch als ihr Anfang, hineingezogen würde.[1])

So führt also in gleicher Weise die Annahme wie die Nichtannahme des Begriffs eines Unbedingten zu einem Widerspruch. Aber dieser Widerspruch beruht nur auf der Anwendung der Denk- und Anschauungsformen auf Dinge an sich und schwindet sofort, wenn man jene bloß auf Erscheinungen anwendet. Das Unbedingte fällt dann in die transzendente Sphäre, weil gegenüber den Erscheinungen, die doch unsere Vorstellungen sind, ein Zwang, ein solches anzunehmen, nicht existiert. Als Unerkennbares kann es nicht in Widerspruch kommen mit den Prinzipien des Denkens. Mit anderen Worten: Die Annahme einer bloß subjektiven Erscheinungswelt von bloß Bedingtem und die Verweisung des Unbedingten als eines ganz Problematischen in die Welt der Dinge an sich garantiert allein die widerspruchsfreie Anwendung der Denk- (und Anschauungs-) Formen (z. B. Kausalität und Zeit). Wir haben hier also einen indirekten Beweis für die bloß subjektive Realität der Welt und damit für die bloß subjektive Geltung der Kategorien.[2])

Gegen diesen Beweis wendet v. Hartmann ein, daß auch hier wieder einmal die Möglichkeit vergessen sei, daß die Kategorien sowohl eine subjektive als auch eine (hypothetische) objektive Geltung hätten. Ferner fehlt der Nachweis, „warum denn der Begriff des Unbedingten durchaus und unter allen Umständen gedacht werden müsse, selbst dann, wenn er sich als in sich widerspruchsvoll herausstellen sollte“. Vor allem fehlt aber bei Kant der Beweis für seine Behauptung, daß der Begriff des Unbedingten bei einer auf Dinge an sich gerichteten Erkenntnis widerspruchsvoll werde. — Der indirekte Beweis für die bloße Subjektivität aller Kategorien ist also ebenso verfehlt wie der [hier nicht angeführte] indirekte Beweis für die bloße Subjektivität von Raum und Zeit aus den beiden mathematischen Antinomien.[3]) —

---

[1]) Kant, Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 478—482. [Ich habe den Gedankengang der 4. Antinomie möglichst einfach darzustellen gesucht].

[2]) Kant, Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 20—21. [Der Gedankengang ist hier etwas genauer ausgeführt].

[3]) Kants Erkenntnistheorie etc., S. 187. [Eine genauere Begründung gibt v. Hartmann nicht, doch kann man sie aus seinen ganzen Gedankengängen heraus-

Die Beweisführung Kants für die Apriorität der Kategorien beruht bekanntlich auf der sogenannten transzendentalen Deduktion. Dabei wird übrigens nur die Legitimation der Kategorien als „(unbewußter) synthetischer Prinzipien" erhalten. Der Grundgedanke dieser Deduktion ist: „die Apriorität der Kategorie ist *conditio sine qua non* für die Begreiflichkeit wahrer Urteile *a priori*." Damit ist aber die Apriorität der Kategorien nur als Hypothese, als Erklärungsversuch gewonnen. — Von drei Voraussetzungen wird die ganze Argumentation getragen: 1) Vollständigkeit und Richtigkeit der Kategorientafel, 2) Existenz synthetischer Grundsätze *a priori*, 3) bloße Subjektivität der Anschauungsformen. Von diesen drei Voraussetzungen „ist auch nicht eine stichhaltig".[1]) Außerdem wird nur gezeigt, daß, nicht aber wie die Kategorien die Erfahrung möglich machen. „Die ganze Beweisführung Kants für die Apriorität der Kategorien" „schwebt" also „in der Luft".[2])

Kant ist weiterhin vorzuwerfen, daß er den „Unterschied von unbewußter synthetischer Kategorialfunktion und bewußter analytischer Erkenntnis der kategorialen Erfahrungsbestandteile nicht festgehalten" habe. Die aus der Erfahrung herausgenommenen bewußten Kategorialbegriffe sind als Abstraktionen bloße Erkenntnisse *a posteriori*; nur für das „unbewußte, produktive, transzendentale Subjekt" sind die ihnen entsprechenden Funktionen *a priori*, d. h. Bestimmungen seiner Wirkungsweise, die als solche das logische Prius der Wirkungsweise selbst bilden. Kant hat nun den angegebenen Unterschied deshalb „verwischt", weil er die unbewußten Funktionen „als *a priori* erkennbar" hinstellen wollte, „um ihnen die apodiktische Gewißheit zu sichern". Er hat also die Funktion mit dem abstrakten Begriff konfundiert und außerdem noch diesen, der nur *a posteriori* zu erkennen ist, apriorisch ableiten wollen. Eine „unmittelbare Durchschauung vorbewußter Vorgänge mit dem Bewußtsein", wie sie Kant zu erreichen sucht, ist unmöglich: Die Apriorität der Kategorialfunktionen (auch die von Raum und Zeit) kann eben wegen ihrer Unbewußtheit „nur hypothetisch erschlossen werden".[3])

---

lesen, (etwa: daß im Begriff eines nur einseitig in der Kausalreihe stehenden Objektes kein Widerspruch liege od. dergl.).] Vgl. auch: Neukantianismus usw., S. 53—55.

[1]) Siehe oben die Erörterung von Zeit und Raum, S. 54 und unten S. 62.

[2]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 127 f.

[3]) Kants Erkenntnislehre usw., S. 126 f.

Die Versuche einer deduktiven Begründung der bloßen Subjektivität wie der Apriorität der Kategorien sind mithin als gescheitert zu betrachten. Die Apriorität nun läßt sich, soweit die vorbewußten Intellektualfunktionen in Frage kommen, induktiv, als Hypothese, begründen; bei der bloßen Subjektivität der Kategorien aber geht dies nicht an, wie sich schon oben bei der Besprechung des Dings an sich deutlich gezeigt hat.[1]) Hier nun noch folgendes:

Ohne einen transzendentalen Gebrauch der Kategorien läßt sich nichts erkennen, denn „das ohne Überschreitung der [unmittelbaren subjektiven] Erfahrung Erkennbare verdient gar nicht den Namen einer Erkenntnis"; wir müßten, wenn wir weiter nichts hätten als dies, immer „am Staube der Erfahrung kleben bleiben".[2]) —

Gibt es nur die von Kant behaupteten phänomenalen Kategorien, so läßt sich auch „der uneigentliche transzendentale Gebrauch derselben", den Kant in seiner Ideenlehre macht, nicht rechtfertigen, einerlei, ob die durch eine solche Inkonsequenz erschlossenen Ideen als regulative oder als konstitutive Prinzipien gefaßt werden. „Das affizierende Ding an sich als Ursache der Erscheinung", „die transzendentale Freiheit als Ursache des sittlichen Handelns", schließlich „Gott als intelligible Weltursache" beruhen alle auf einem verbotenen transzendentalen Gebrauch der Kategorien, können also nicht mit Fug und Recht verteidigt werden.[3]) Wenn sich Kant hier dadurch zu helfen sucht, daß er den transzendentalen Gebrauch der Kategorien zwar für erlaubt, die Setzung einer Beziehung der dadurch gewonnenen Ergebnisse zur Erfahrung aber für verboten erklärt,[4]) so wird auf eine solche Weise eben keine Erkenntnis geliefert, [weil ja nicht einzusehen ist, in welcher Beziehung die Ideen zu unserer Erfahrung stehen und nur aus der Feststellung solcher Beziehungen Erkenntnis entspringt]. Wirkliche Erkenntnis läßt sich nur erreichen bei Anknüpfung alles Gewonnenen an die Erfahrung in Verbindung mit transzendentem Gebrauch der Kategorien.[5])

---

[1]) Vgl. diese Arbeit, S. 9 ff.

[2]) [Es ist dies eine kurze Wiederholung des Arguments, daß Erkenntnis nur dann einen Sinn hat, wenn sie sich auf Dinge an sich bezieht. Vgl. hierzu auch die Widerlegung des Positivismus, S. 16 f.]

[3]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 144.

[4]) [Also z. B. behauptet, das Ding an sich habe nichts mit der Erfahrung zu tun].

[5]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 189.

An letzter Stelle dieser allgemeinen Erörterung ist die bekannte Kantische Tafel der Kategorien zu betrachten. Kant hat diese Tafel aufgestellt unter Benutzung der Tafel der Urteilsformen durch Feststellung der diesen zugrunde liegenden allgemeinen Begriffe. Nun läßt sich aber der Parallelismus zwischen der Urteils- und der Kategorientafel nicht rechtfertigen, vor allem aus folgenden Gründen: 1) Sind die Kategorien bloße Begriffe, dann sind sie Abstraktionen aus der fertigen Erfahrung, [können also, wie schon erwähnt, nicht in Betracht kommen, wo es sich um die Konstituierung der Erfahrung handelt]. 2) Sind die Kategorien „apriorische vorbewußte synthetische Funktionen", dann schaffen sie allerdings den „Bewußtseinsinhalt der vollständigen Erfahrung, haben aber mit den Urteilen, die gegebene Bewußtseinsinhalte vergleichen und subsumieren, keine Ähnlichkeit". 3) Auf alle Fälle bleibt der Gegensatz bestehen, „daß die Kategorialfunktion unbewußt, *a priori*, intuitiv, synthetisch,[1]) das Urteil bewußt, *a posteriori*, diskursiv, analytisch ist".[2]) 4) Es wäre ferner zu beweisen, daß es „dieselben Handlungen des Verstandes" sind, durch die auf der einen Seite die Verknüpfung von Begriff mit Begriff (oder Anschauung), auf der anderen Seite die Verknüpfung von sinnlichen Anschauungen mit sinnlichen Anschauungen (oder Empfindungen)[3]) zustande kommt, ein Beweis, den Kant nicht erbracht hat.[4])

Im Einzelnen ist der Parallelismus durchaus nicht ungezwungen, den zwischen den Urteilen und den Kategorien der Modalität allein ausgenommen, wo die Kategorien aber auch die am meisten subjektive Bedeutung haben.[5]) Schließlich ist noch zu bemerken, daß beim gleichen Erfahrungsinhalt je nach dem Gesichtspunkt, den man einnehmen will, beliebige Urteilsformen gewählt werden können, daß aber in Hinblick auf die Kategorien eine solche Willkür nicht möglich ist.[6])

---

[1]) Von den später zugestandenen analytischen Kategorialfunktion redet v. Hartmann hier noch nichts (siehe oben, S. 70).

[2]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 154.

[3]) [Die natürlich nicht in den Kategorien drinstecken].

[4]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 155.

[5]) Siehe: Kants Erkenntnistheorie usw., S. 155 f. [Es kann hier auf die Frage nicht genauer eingegangen werden, weil dies eine umfangreiche Spezialuntersuchung erfordern würde.]

[6]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 156.

Alles in allem muß man also sagen, daß die Ableitung der Kategorientafel aus der Tafel der Urteile nicht gelungen ist. Nun ist noch die Kategorientafel unabhängig von dieser Ableitung zu betrachten.

Mit Recht hat Kant die von der Tafel der Urteile hergenommenen Gruppenbezeichnung Quantität, Qualität, Relation und Modalität nicht etwa als „Kategorien höherer Ordnung", als Gattungsbegriffe" zu den unter ihnen stehenden Dreizahlen von Kategorien betrachtet. Aber die wirklichen Kategorien der Quantität, Qualität und Relation, die mit den „Gruppenbezeichnungen der Urteilsformen" nur dem Namen nach übereinstimmen, fehlen in der Kantischen Tafel. Die Gruppenbezeichnungen genügen hier nicht. Der logische Urteilsumfung z. B. hat nichts zu tun mit der Größe des Gegenstands, über den ich das Urteil abgebe. — Der Grund dieses Fehlbestandes in Kants Tafel liegt in ihrer Ableitung aus der Tafel der Urteile. Ferner fehlen bei Kant die vier ursprünglichen „Reflexionsbegriffe": Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit. Doppelt gesetzt sind dagegen Position und Negation, das eine Mal als „Realität und Negation", das andere Mal als „Dasein — Nichtsein". Da es keine absolute Negation gibt, sondern nur relative, d. h. Limitation, fällt diese letztere mit der Negation zusammen. Die Wechselwirkung bringt zu der Kausalität „nichts begriffliches Neues" hinzu, fällt also mit ihr ebenfalls „in eins zusammen". Die Teleologie (Finalität) dagegen fehlt wiederum.[1])

Weiterhin hat Kant hervorgehoben,[2]) daß die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption oder das transzendentale Bewußtsein (das reine „Ich denke", das transzendentale Subjekt) die Kategorien erst möglich macht, indem sie „durch sich selbst die Kategorien und durch sie alle Gegenstände erkennt".[3]) Als vorbewußte Intellektualfunktion gefaßt, ist nun diese Einheit „die apriorische Intellektualfunktion schlechthin", die sich „in alle spezifischen Kategorialfunktionen besondert oder differenziert". Daraus müßte man eigentlich entnehmen, daß es nur eine eigentliche Kategorie gibt, und daß alle anderen nur Ableitungen aus dieser einen sind. Dementsprechend haben auch Kants Nachfolger „die

[1]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 159—160.

[2]) Z. B.: Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 402.

[3]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 161; vgl. dazu noch: Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 116—118.

Kategorien aus dem transzendentalen Bewußtsein oder dem „Ich denke“ ableiten“ wollen.[1]) Durch dieses gemeinsame Hervorgehen der Kategorien aus einer Quelle wird aber auch der Unterschied zwischen Stammbegriffen und abgeleiteten Begriffen zu einem bloß graduellen. Es kann daher nicht eine feste Anzahl von Kategorien geben: es bleibt immer der Willkür des Philosophierenden überlassen, wo er die Abgrenzung vornehmen, welche einfachen Begriffe er noch zu den Kategorien rechnen soll und welche nicht mehr. „Eine objektiv gültige Tafel der Kategorien läßt sich ebensowenig aufstellen wie eine der Urteilsformen“. Deswegen haben Tafeln wie die Kantische doch einen gewissen Wert, wenn auch, was sie bieten, nur nachträgliche Abstraktionen „aus der lebendigen Fülle der konkreten logischen Gestaltungen“ sind.[2])

Ich verlasse hiermit diese Wiedergabe von E. v. Hartmanns Beurteilung der Kantischen Kategorientafel und zugleich die Besprechung der Kategorien im Allgemeinen.

2. Die einzelnen Kategorien.

Natürlich können nur solche hier angeführt werden, deren Behandlung (bezw. Nichtbehandlung) durch den erkenntnistheoretischen Idealismus Ed. v. Hartmann Anlaß zu Ausstellungen gegeben hat.

α. Die Relation.

„Sein“ heißt „in Beziehungen stehen“[3]); darum ist die Kategorie der Relation so recht eigentlich die ursprünglichste von allen, die Urkategorie. In ihr sind alle anderen Kategorien *implicite* enthalten, denn alle durch sie ausgedrückten Verhältnisse zwischen Objekten irgendwelcher Art sind Relationen.

Gegenüber dem transzendentalen Idealismus bemerkt nun v. Hartmann folgendes in bezug auf die Kategorie der Relation: Da es für diesen Standpunkt in seiner reinen Form weder Ding an sich, noch Ich an sich gibt, verliert für ihn „die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, Form und Inhalt des Bewußtseins“ ihre Bedeutung als immanente Wiederspiegelung des transzendenten Verhältnisses und tritt selbst an die Stelle dieses letzteren; trotzdem

---

[1]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 162.
[2]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 162/163.
[3]) Erkenntnislehre, S. 126.

bleibt aber dem Wahrnehmen und Erkennen der Charakter einer Beziehung erhalten.[1])

Die Konsequenz der idealistischen Weltanschauung ist selbstverständlich die „ausschließliche Subjektivität aller Relationen", die ja mit der „Subjektivität aller Kategorien" identisch ist. Aus dieser Subjektivität aller Beziehungen folgt in Verbindung mit dem Satze „Sein = in Beziehung stehen" notwendig, daß alles Sein rein subjektiven Charakter haben muß. Es wäre also weiter nichts als ein „selbstgewebtes Beziehungsnetz", was wir als Sein zu erkennen trachteten; wo das wahre Erkennen anfangen würde: bei dem von allen subjektiven Zutaten freien Sein —, da hörte es schon auf, d. h.: es gäbe kein wahres Erkennen aus Mangel an einem Gegenstand dafür. Dies bedeutet die Aufstellung eines „absoluten Agnostizismus". Da aber andererseits bei Geltung des transzendentalen Idealismus das bloß Subjektive mit dem Scheine der objektiven Wahrheit auftreten würde, wir also getäuscht würden, so wäre die Annahme des idealistischen Standpunkts auch die Aufstellung eines „absoluten Illusionismus". Wir haben hier nur „die einander bedingenden Kehrseiten eines und desselben Standpunkts".[2]) Der Neukantianismus nun betont zumeist mehr die illusorische Seite, [gibt sich also damit zufrieden, daß alles Erkenntnisstreben zu Illusionen führt, mit denen sich immerhin arbeiten läßt]; nur einzelne seiner Vertreter sind zu einem Agnostizismus gelangt, der aber doch keine rechte Konsequenz zeigt. — Gegen den ganzen nun dargestellten idealistischen Gedankengang ist geltend zu machen, daß zwar die Relativität (d. h. das bloße aus Beziehungen Bestehen) alles Seins zweifellos ist, nicht aber die bloße Subjektivität aller Beziehungen. Der für die letztere versuchte Beweis lautet etwa, wie folgt: Eine Beziehung kann weder in einem von zwei Bezogenen, noch in der Summe beider enthalten sein, noch zwischen beiden „in der Mitte schweben". Demnach kann sie nichts Objektiv-reales sein. Ferner hängt die Auswahl der Objekte, die ich in Beziehung setze, und die Art der gesetzten Beziehung von meiner subjektiven Willkür ab. Es untersteht also die Beziehung ganz dieser subjektiven Willkür. — Der erste Teil dieses Beweises zeigt aber nur, daß die Beziehung nichts Objektiv-reales sein kann, „wenn die Be-

[1]) Kategorienlehre, S. 175.
[2]) Kategorienlehre, S. 179.

zogenen tote, rein passive, aktionsunfähige Sachen sind". Nimmt man aber an, daß die Dinge an sich „lebendige, aktive, stofflose, dynamische Funktionen sind", so besitzen sie als solche ohne weiteres auch die Beziehungsfähigkeit. Die Beziehung ist dann „das selbstgewebte Band, mit dem sich die Funktionen gegenseitig umschlingen". — Die im zweiten Argument angeführte subjektive Willkür ist nur da unbeschränkt, wo es sich nicht um die Erlangung von Erkenntnis handelt; ist letzteres aber der Fall, so wird hierdurch sowohl die Wahl der Bezogenen als auch die Art der Beziehung in gewisser Hinsicht vorgeschrieben. Die immer noch bleibende Möglichkeit zu wählen beweist nichts gegen eine anzunehmende objektive Realität der Beziehungen, denn im Falle einer solchen besteht eben eine so reiche Fülle von Beziehungen zwischen den Dingen an sich, daß das subjektive, reproduktive Denken, selbst wenn es nach irgend einem Ziele orientiert ist, immer noch Gelegenheit zur Auswahl haben muß.[1]) — Selbst beim bloß spielenden Denken ist die Wahl der Beziehungen in gewissem Maße durch die Wahl der Objekte bedingt, und umgekehrt. Die Zahl der Beziehungsarten ist dabei keine unermeßliche. Auch hängt nach Wahl der Objekte und der Beziehungsart der Ausfall der gesetzten Beziehung nicht mehr von der Willkür ab, sondern von der Beschaffenheit der Bezogenen. Sind z. B. zwei Dreiecke gegeben, so kann ich sie zueinander in eine große Anzahl von Beziehungen (Ähnlichkeit, Gleichheit usw.) setzen; wie diese Beziehungen aber ausfallen [ob die Ähnlichkeit z. B. bejaht oder verneint werden muß], hängt nicht von meiner Willkür, sondern von der Beschaffenheit der Dreiecke ab, (die das *fundamentum relationis* liefert).[2]) —

Es läßt sich also die idealistische Lehre von der bloßen Subjektivität aller Beziehungen nicht direkt begründen; wenigstens sind die Argumente, die gegen eine angenommene Objektivität derselben vorgebracht worden sind, nicht stichhaltig.

β. Die Qualität.

Die Qualität ist eine Kategorie, deren Geltungsbereich lediglich die subjektiv-ideale Sphäre ist. Denn in der objektiv-realen Sphäre werden alle qualitativen Unterschiede auf Unterschiede in

---

[1]) Kategorienlehre, S. 180.

[2]) Kategorienlehre, S. 181/182.

der Intensität zurückgeführt (die Farben z. B. auf Ätherschwingungen von verschiedener Schwingungszahl und Wellenlänge).[1])

Der transzendentale Idealismus ist von seinem Standpunkt der Leugnung transzendent realer Dinge aus gezwungen, sich ganz an die im Bewusstsein gegebene Qualität zu halten. Wenn nun die Naturwissenschaft sich bestrebt, alle Qualität in Quantität aufzulösen, so muß der Idealismus dieses Unterfangen als ein Überschreiten der Gegebenheiten des Bewußtseins verwerfen, oder, wenn er dies nicht kann, „als transzendentaler Idealismus abdanken."[2]) Wenn er konsequent bleibt, dann muß ihm die naturwissenschaftliche Untersuchungsweise „eine in sich widerspruchsvolle Geistesverirrung sein," die auf einer „widerspruchsvollen Natur unserer Denkeinrichtung" beruht. — Will der transzendentale Idealismus die Naturwissenschaften nicht aufgeben, so könnte er vielleicht sagen, daß deren quantitative Auffassung dazu da sei, „uns die nicht existierenden Ursachen unserer Wahrnehmungen zu veranschaulichen."[3]) Doch gerade das Qualitative, wie es uns das Bewußtsein unmittelbar darbietet, ist das Anschauliche, das von den Naturwissenschaften erschlossene Quantitative dagegen „ein Abstraktionsprodukt des Denkens." Also bleiben die Naturwissenschaften ohne jeden wirklich erkenntnisfördernden Wert, wenn es keine der subjektiven Qualität entsprechende Quantität in einer objektiv-realen Sphäre gibt.

γ. Die Vielheit.

Über sie ist schon oben bei Gelegenheit der Erörterung der Raumanschauung gesprochen worden.[4]) Da die principia individuationis, Raum und Zeit, für den konsequenten transzendentalen Idealismus rein subjektive Geltung haben, ist auch die Vielheit eine rein subjektive, ein subjektiver Schein. Damit ist aber die Frage nach der Herkunft der Vielheit nicht beantwortet. Für einen Idealismus, der in irgend einer Form ein Ding an sich annimmt, bleibt außerdem noch die Frage, ob er das anschauende Individuum als eines unter vielen oder solipsistisch als das Einzige fassen soll. Im ersten Falle würde er aber die „unverständliche reale Vielheit" wieder einführen, im zweiten wäre die Beschränktheit des einzigen anschauenden Subjekts unbegreiflich.[5])

[1]) Kategorienlehre, S. 36.
[2]) Kategorienlehre, S. 38.
[3]) Kategorienlehre, S. 39.
[4]) Siehe oben, S. 69.
[5]) Philos. d. Unbew., S. 612/613.

δ. Notwendigkeit, Möglichkeit.

Wenn der Glaube an die logische Gesetzmäßigkeit nur durch einfache Beobachtung einer Reihe von Fällen gewonnen ist, ist er, selbst wenn keine gegenteiligen Fälle vorgekommen sind, „wissenschaftlich unzulänglich begründet." Damit er dies nicht mehr ist, müssen die einzelnen Tatsachen auf eine „gesetzmäßig wirkende Ursache" zurückgeführt werden. Diese kann aber nicht in der subjektiv idealen Sphäre gesucht werden,[1]) sondern nur in etwas Transzendentem; da durch sie zugleich die Übereinstimmung der subjektiv- idealen und der objektiv-realen Sphäre begreiflich werden soll, muß sie auf die beiden gemeinsame, die metaphysische Sphäre zurückgehen. — Ein solches metaphysisches Prinzip der Gesetzmäßigkeit von Beziehungen kann natürlich der ganz auf die subjektiv-ideale Sphäre beschränkte transzendentale Idealismus nicht anerkennen. Für ihn bleibt aber deshalb auch der „Glaube an formallogische Notwendigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit" weiter nichts als ein bloßer Glaube ohne wissenschaftliche Begründung, der gewonnen ist durch „bloße gedankenlose Gewöhnung", [weil ihm eine Zurückführung auf das Wesen der Dinge, etwa auf eine Logizität des Absoluten, fehlt]. Diese Kategorien sind, „solange man in der subjektiv-idealen Sphäre verharrt", „bloße Ideale der Meinung", ganz abgesehen davon, daß von einer mehr als formallogischen, nämlich einer kausalen und teleologischen Notwendigkeit usw. auf diesem Standpunkt nicht die Rede sein kann.[2])

ε. Die Kausalität.

Wir finden die Empfindungen in uns vor als etwas, das uns sehr häufig gegen unseren Willen aufgezwungen ist. Diese Tatsache nötigt uns, diese transzendente Kausalität anzunehmen, d. h. eine solche, die von irgend welchen Dingen an sich her wirkend in unserm Bewußtsein die betreffenden Empfindungen wachruft.[3])

Nun hat bekanntlich Hume festgestellt, „daß die Kausalität nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung Gültigkeit habe, nicht aber über dieselbe hinaus."[4]) Er lehrte also schon eine immanente Kausalität, die dann von Kant übernommen und weiter

---

[1]) [Wohl wegen der Untätigkeit der Vorstellungen].
[2]) Kategorienlehre, S. 345.
[3]) Grundproblem, S. 119.
[4]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 119.

ausgebaut worden ist. Diese dem Individualbewußtsein immanente Kausalität wird nun von E. v. Hartmann einer eingehenden Kritik unterzogen, die ich notgedrungen im Vorausgehenden hie und da schon habe streifen müssen. —

Zunächst hat Kant nach v. Hartmanns Auffassung den Fehler begangen, die einzelnen „Veränderungsreihen“

$$\left[\begin{array}{c} \cdots\cdots\cdots\cdots\cdots\cdots\cdots\cdots\cdots \\ \cdots\ W_1 - W_2 - W_3 - W_4 - W_5\ \cdots \\ \cdots\ V_1 - V_2 - V_3 - V_4 - V_5\ \cdots \\ \cdots\cdots\cdots\cdots\cdots\cdots\cdots\cdots\cdots \end{array}\right]$$

„als gesonderte Kausalitäten“ aufzufassen, „statt als zusammengehörigen Glieder der Einen allumfassenden Kausalität“, [wie z. B. in einem Strome jedes Wasserteilchen mit jedem anderen sowohl in gleicher Linie, wie auch oberhalb und unterhalb in Verbindung steht]. „Eine Vielheit gesonderter zusammenhangloser Kausalitätsreihen“, [wozu allerdings die Annahme einer immanenten Kausalität bei der gleichzeitigen einer Vielheit denkender Wesen geradezu drängt], würde die zeitliche Vergleichbarkeit“ der Veränderungen in den verschiedenen Reihen aufheben, wie es oben am Beispiel der „fensterlosen“ Monaden[1]) gezeigt wurde.[2]) —

Zur eigentlichen Kritik der idealistischen Auffassung der Kausalität, wird nun folgendes geltend gemacht:

Eine immanente Kausalität der subjektiven Erscheinungen untereinander ist „ganz außer Stande, eine orientierende Erklärung derselben zu liefern, die auch nur für die einfachsten praktischen Bedürfnisse ausreichte.“ Warum nun dies? —

Die Kausalität hat eigentlich nur für das Transzendente einen Sinn; ihre psychologische Entstehung[3]) weist ausdrücklich über das Bewußtsein hinaus. Demnach müßte der transzendentale Idealismus eigentlich mit der transzendenten Kausalität die Kausalität überhaupt leugnen; doch dann hätte er nicht die geringste Aussicht auf Anerkennung; „denn die Zumutung, die Welt ganz ohne Kausalität zu denken, würde der Verstand einfach ablehnen.“ So hat man denn die immanente Kausalität der Wahrnehmungsobjekte aufeinander zum „Surrogat“ der transzendenten Kausalität der Dinge an sich gemacht. Die im Bereich der Vorstellungen beobachteten Vorgänge der Vorstellungsproduktion, der Motivation

[1]) Siehe oben, S. 53 u. 58.
[2]) Kategorienlehre, S. 96.
[3]) S. o. S. 84.

und der Vorstellungsassoziation sind dabei sicher nicht gemeint, sondern nur eine gegenseitige Kausalität der Wahrnehmungsobjekte als komplexe „Produkte der Vorstellungstätigkeit." — Als Produkte der Vorstellungstätigkeit, als ihr *posterius*, können die Wahrnehmungsobjekte[1]) auf jene keine Kausalität ausüben, die Sinnlichkeit nicht affizieren. Es kann demnach auch eine etwaige kausale Beziehung zwischen solchen Wahrnehmungsobjekten im allgemeinen und dem meines Leibes im besonderen keinen Einfluß auf die Produktion jener Wahrnehmungsobjekte haben, wie ihn doch „der Glaube instinktiv annimmt." [2]) [Wenn ich z. B. das Wahrnehmungsobjekt eines Tisches habe, so glaube ich instinktiv, daß dieser Tisch (als Ding an sich) meinen Leib, speziell meine Sinne, affiziere, und daß ich so erst veranlaßt werde, jenes Wahrnehmungsobjekt gleichsam aus mir herauszustellen. Dieser Glaube muß nach dem transzendentalen Idealismus als irrig betrachtet werden.] Die Kausalität ist nach der idealistischen Auffassung nur eine solche zwischen den einzelnen Wahrnehmungsobjekten als Teilen meines Bewußtseinsinhalts, ohne daß meine „produktive Vorstellungstätigkeit" davon berührt wird. Der „Glaube an das Affiziertwerden unserer Vorstellungstätigkeit durch die Dinge wäre dann eine psychologische Illusion, unter deren anscheinend unentrinnbarem Zwang wir stehen." [3]) —

Nun fragt es sich: Bezieht sich diese unentrinnbare Illusion nur auf die kausale Beziehung zwischen Dingen und Vorstellungstätigkeit, oder nicht etwa auch auf die der Dinge untereinander? Der transzendentale Idealismus müßte beweisen, daß es sich hier um zwei ganz verschiedene Fälle handelt. Eine Betrachtung der Kausalität der Wahrnehmungsobjekte untereinander zeigt nun, daß ein solcher Beweis nicht gelingen dürfte. Es kann nämlich die Wahrnehmung der Ursache von der der Wirkung durch ein beträchtliches zeitliches Intervall getrennt sein, und es kann sogar die Wahrnehmung der Ursache erheblich später Bewußtseinsinhalt werden als die Wahrnehmung der Wirkung. Ein Beispiel möge diesen letzteren Fall erläutern: Wenn ich ein Taschenspielerkunststück sehe, so nehme ich eine Wirkung wahr. Die Ursache, die Einrichtung des Apparats und die Handgriffe des Künstlers, kann

[1]) [Bei ihrer Entstehung?]
[2]) [Indem er allerdings Dinge an sich voraussetzt.]
[3]) Kategorienlehre, S. 367 ff.

ich unter Umständen erst bedeutend später erfahren. — Hält man sich nun nach idealistischer Vorschrift lediglich an Bewußtseinsinhalte, so können nach dem Beobachteten Ursache und Wirkung [einmal in der üblichen Weise in unmittelbarem Zusammenhang stehen], dann aber auch durch ein zeitliches Intervall getrennt sein, in welchem weder von der Ursache, noch von der Wirkung etwas wahrgenommen wird, und das sowohl positiv als negativ in bezug auf die übliche Folge Ursache — Wirkung sein kann. Unter diesen Umständen kann aber von einem „gesetzmäßigen Verlauf des Weltprozesses" keine Rede sein.[1])

Natürlich sucht nun der transzendentale Idealismus diese Absurdität zu vermeiden und an der zeitlichen Kontinuität und rechtläufigen Folge von Ursache und Wirkung" festzuhalten. Das heißt aber soviel wie zugeben, daß sich der Gang der Kausalität in vielen Fällen nicht mit dem Bewußtseinsinhalt deckt, was einem Verlassen der Annahme der immanenten Kausalität in solchen Fällen gleichkommt. Die Veränderung des Wahrnehmungsinhalts kann so nur auf kurze Strecken mit dem Ablauf einer kontinuierlichen rechtläufigen Kausalität zusammenfallen, und auch da nur in gewissem Umfang. Diesen kurzen Strecken steht eine Menge von Wahrnehmungsabläufen gegenüber, in denen Diskontinuität und Umkehr der zeitlichen Folge von Ursache und Wirkung herrscht. Will der transzendentale Idealismus sich in einer solchen Fülle von verwirrenden Wahrnehmungen orientieren, so muß er zu Erklärungsversuchen greifen, die von seinem Standpunkt aus Inkonsequenzen darstellen.[2])

Nun könnte man annehmen, daß die von der wahrgenommenen Wirkung durch ein Zeitintervall getrennte wahrgenommene Ursache im Denken fortbestanden hat, ferner, daß die erst nach der Wirkung wahrgenommene Ursache nachträglich vom Denken zurückverlegt und zum zeitlichen Prius gestempelt wird. Aber dann haben wir in beiden Fällen kein Wahrnehmungsobjekt mehr, sondern bloß noch eine abstrakte Vorstellung der Ursache, und eine solche kann selbst nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus keine Kausalität ausüben, sondern nur „Vorstellungsassoziationen auslösen." Ferner läßt sich zeigen, daß diese abstrakte Vorstellung der Ursache im Augenblick der Wirkung gar

[1]) Kategorienlehre, S. 368 f.
[2]) Kategorienlehre, S. 369.

nicht vorhanden zu sein braucht, was ja besonders deutlich in dem Falle zutage tritt, wo die Ursache erst nach der Wirkung wahrgenommen wird (wie z. B. bei dem oben erwähnten Taschenspielerkunststück). Der Gedanke, der im letzteren Falle die Ursache nachträglich zum Prius der Wirkung macht, kann doch unmöglich diese Wirkung hervorrufen.[1])

Man kann sich der Einsicht nicht verschließen, daß die Ursache in dem Zeitpunkt bestanden haben muß, an dem die Wirkung eingetreten ist. Ich kann nun annehmen, daß sie in diesem Zeitpunkt, wenn nicht in meinem, so doch in einem andern Bewußtsein bestanden hat (z. B. die Ursache des Taschenspielerkunststücks im Bewußtsein des Taschenspielers). Doch ist dies einmal für meinen Bewußtseinsablauf ganz zufällig; die Forderung einer Erklärung der Kausalität besteht auch dann, wenn, wie es ja vorkommen kann, die Ursache zur Zeit der Wirkung nirgends Bewußtseinsinhalt war. Ferner ist eine Wahrnehmung in einem andern Bewußtsein für das meine schon etwas Transzendentes; die Kausalität, die sich von einem anderen Bewußtsein auf das meine herübererstreckte,[2]) wäre also eine transzendente Kausalität, die der Idealismus ja ablehnt. Die etwaigen Wahrnehmungen anderer Bewußtseine dürfen nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus durchaus keine Einwirkungen auf die meinigen ausüben. Um die Kontinuität und Rechtläufigkeit der Kausalität zu retten, muß man also wohl oder übel annehmen, daß unmittelbare Ursache einer Wirkung eine „Wahrnehmung des eigenen Bewußtseins im Augenblick vor der Wirkung“ ist. Ist jene Wahrnehmung aber in diesem Augenblick nicht als solche im Bewußtsein vorhanden [wie bei dem Taschenspielerkunststück], so muß sie „als irgend etwas anderes vorhanden sein“. Es fragt sich aber letzten Endes: „was ist der Bewußtseinsinhalt, solange er nicht bewußt ist?“[3])

Sagt man mit Berkeley, ein solcher wirksamer im Momente vor der Wirkung dem Subjekt nicht bewußter Bewußtseinsinhalt sei in diesem Moment Bewußtseinsinhalt des persönlichen Gottes, so ist dies eine ein Transzendentes annehmende, die Immanenz der Kausalität zerstörende Hypothese. Eine solche ist aber auch die

---

[1]) Kategorienlehre, S. 369 f.

[2]) [Indem dort die Vorstellung hervorgerufen wurde].

[3]) Kategorienlehre, S. 370.

Annahme des Materialismus, daß der aktuelle Bewußtseinsinhalt einen Ersatz in „molekularen Lagerungs- und Bewegungsverhältnissen im Gehirn“ finde. Im ersten Fall wird das Ding an sich des auf mich wirkenden persönlichen Gottes, im zweiten Fall das einer mich affizierenden Materie angenommen.

Weiterhin kann auch nicht die Annahme gemacht werden, daß eine solche verursachende Wahrnehmung als „unbewußte“ im Moment vor der bewußten Wahrnehmung bestehe, bezw. fortbestehe. Eine absolut unbewußte Wahrnehmung kann es dem Begriffe der Wahrnehmung nach nicht geben; eine relativ unbewußte Wahrnehmung wäre für mich Bewußtseinsinhalt für ein „niederes Nervenzentrum“ meines Leibes. Dieser wäre aber für mein Zentralbewußtsein etwas Transzendentes, genau wie der Bewußtseinsinhalt eines anderen Menschen. —

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch einmal die Theorie der Wahrnehmungsmöglichkeit zu besprechen, was schon oben bei der Behandlung des Ding-an-sich-Problems geschehen ist.[1]) Das Ergebnis war dort, daß, wenn eine solche Wahrnehmungsmöglichkeit überhaupt wirken soll, sie etwas Bewußtseinstranszendentes sein muß und ihre Kausalität nur eine transzendente sein kann.[2])

Faßt man das Urteil über die immanente Kausalität zusammen, so ergibt sich, daß sie nichts „zur Entwirrung des vorgefundenen Chaos“ von Empfindungen leistet, und daß man mit ihr immer wieder genötigt ist, irgend etwas Transzendentes anzunehmen, d. h. subjektiv ideale Erscheinungen zu Dingen an sich umzuwandeln“. Arbeitet der transzendentale Idealismus die sich ihm hier darbietenden Probleme genauer durch, so muß er in den transzendentalen Realismus übergehen [in einer ähnlichen Weise, wie es oben bei Besprechung des Dings an sich an den verschiedenen Standpunkten des inkonsequenten Idealismus gezeigt worden ist].

Ist die transzendente Kausalität einmal angenommen, so ist die immanente nicht nur überflüssig, sondern völlig unhaltbar. Es müßte nämlich bei gleichzeitiger Geltung einer transzendenten und einer immanenten Kausalität jede subjektiv-ideale Erscheinung das Produkt der beiden unabhängig nebeneinander herlaufenden Kau-

---

[1]) Vgl. oben S. 24.

[2]) Kategorienlehre, S. 371.

salitätsarten sein, was, wenn es möglich sein sollte, eine prästabilierte Harmonie beider voraussetzen würde. Dann wäre aber diese prästabilierte Harmonie das letzten Endes bestimmende, die transzendente und die immanente Kausalität dagegen nur „zwei verschiedene Projektionen" der gemeinsamen Urkausalität auf verschiedene Ebenen [sc. Bewußtsein und Welt der Dinge an sich]. Diese Urkausalität, die prästabilierte Harmonie, wäre dann gleichsam „noch um einen Grad transzendenter als die transzendente Kausalität". Um die immanente Kausalität zu retten, müßte man also zwei transzendente Kausalitäten statt einer annehmen. Der „streckenweise Schein einer immanenten Kausalität" läßt sich auch ohne eine solche Annahme erklären, indem man ihn in transzendental-realistischer Weise einfach als Projektion der transzendenten Kausalität der objektiv-realen Sphäre in die subjektiv-ideale Sphäre auffaßt.[1]) —

Die nun dargestellte Widerlegung der immanenten Kausalität ist die vollständigste und wissenschaftlichste in Ed. v. Hartmanns Werken. Aus einer früheren Zeit datiert der Vorwurf, der konsequente Idealismus lasse durch seine Annahme einer nur immanenten Kausalität den Unterschied zwischen Kausalität und Vorstellungsassoziation wegfallen.[2])

In seiner Kritik an Kants Erkenntnistheorie bespricht v. Hartmann das vorliegende Problem in einer etwas anderen Weise. Der Gedankengang ist kurz folgender: Die Frage ist: Wenn Erscheinungen bloße Vorstellungen in unserem Bewußtsein sind, können sie dann untereinander in kausalem Verhältnis stehen? Es wird das bekannte Humesche Beispiel mit den beiden Billardbällen erwähnt. Wenn der eine Ball den andern trifft und so in Bewegung setzt, so kann man doch nicht sagen: meine Vorstellung des ersten Balles stößt mit meiner Vorstellung des zweiten Balles zusammen, beide entwickeln Elastizität, und die erste Vorstellung überträgt ihre Bewegung auf die zweite. Denn, wie Berkeley richtig bemerkt hat, die „Ideen sind passiv und können, ihre psychologische Wirkung bei der Ideenassoziation ausgenommen, nicht aufeinander wirken. Kant selbst in seiner dynamischen Naturphilosophie gibt zu, daß nicht Vorstellungen, sondern Dinge als mechanische Atomkomplexe aufeinander wirken. Die vermeint-

[1]) Kategorienlehre, S. 372f.

[2]) Grundproblem, S. 117. Vgl. hiergegen oben S. 87 unten.

liche immanente oder phänomenale Kausalität ist hiernach „nichts weiter als ein Bewußtseinsrepräsentant der transzendenten Kausalität". Kant nimmt nun gelegentlich auch tatsächlich eine transzendente Kausalität an oder läßt wenigstens ihre Möglichkeit offen.[1])

Es fragt sich nun: wie soll es geschehen, daß in diesem Falle die beiden Kausalitäten nicht in Konkurrenz treten, ihre Wirkung also eine und dieselbe ist? Hier müßte eine prästabilierte Harmonie angenommen werden, die Kant aber mit Recht verwirft. Immanente und transzendente Kausalität können daher nach Kants eigener Meinung nicht zusammen bestehen.[2]) —

Die Kausalitätskategorie ist bekanntlich die Grundlage aller Wissenschaft, speziell aller Naturwissenschaft. Vom Standpunkt des „subjektiven Idealismus"[3]) nun verschwindet der Vorzug der Wissenschaftlichkeit, den Idealisten wie Lange und Vaihinger „der Kausalität vor der Teleologie zuschreiben". Denn wenn die Teleologie „eine rein subjektive Kategorie"[4]) ist, dann muß es nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen doch auch die Kausalität sein. Die „transzendentale Bedeutung muß dann der Vorstellung der realen Ursache in gleicher Weise wie der Zweckvorstellung fehlen.[5])

Schließlich möge hier noch ein Bedenken Platz finden, das Kants Lehre vom zeitlichen Schema der Kausalität angeht. Wir setzen in unserer Erfahrung einen Zustand früher als den andern und müssen, da wir dies Verhältnis nicht umkehren können, „die Ordnung in der Zeitfolge für objektiv halten". Auf welchem Verstandesbegriff beruht nun diese Objektivität, [d. h. Unabhängigkeit von der Willkür des Subjekts?] Der Kausalbegriff in der Form des zeitlichen Schemas, das also Ursache und Wirkung in zeitlicher Folge faßt, ist hier allein geeignet. Nun aber belehrt uns das zeitliche Schema zwar darüber, „daß eines von beiden Gliedern unvertauschbar das frühere sein müsse", nicht aber darüber, welches dieses frühere sein müssen. Um dies festzustellen, dazu

---

[1]) Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 392: „. . . weil Niemand von einem unbekannten Gegenstand ausmachen kann, was er tun oder nicht tun könne".

[2]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 171 f.; vgl. oben S. 89.

[3]) [In diesem Zusammenhang ist der transzendentale Idealismus im Allgemeinen gemeint].

[4]) Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange, S. 115.

[5]) Neukantianismus usw., S. 62 f.

müssen wir auf die Erfahrung rekurrieren, eine apriorische Bestimmung der Zeitfolge empirischer Ereignisse ist aber nicht möglich.[1]) [Einiges möge hier zur Erläuterung stehen: Wenn ich ein Streichholz an der Reibfläche einer Streichholzschachtel hinstreiche, so gibt es Feuer. Nun läßt sich nicht *a priori* bestimmen, welche von beiden Erscheinungen zeitlich vorangegangen sei; selbst wenn ich sagen kann, sie stehen zueinander im Verhältnis von Ursache und Wirkung, müssen also beide in einem nicht umkehrbaren Zeitverhältnis stehen, wenn ich also mit anderen Worten das Schema der Kausalität auf sie anwenden kann, so geht daraus immer noch nicht hervor, welche die Ursache und welche die Wirkung ist, welche von beiden Erscheinungen also die frühere sein muß. Um dies festzustellen, muß ich einfach zu der Erfahrung meine Zuflucht nehmen].

ζ) Die Wechselwirkung.

Die von Kant auf seiner Kategorientafel angeführte Wechselwirkung wird von diesem Philosophen transzendental deduziert, indem er aufzeigt, daß ohne sie (und zwar in immanenter Form) die Erfahrung des Zugleichseins unmöglich wäre. Dagegen ist einzuwenden, daß wir vieles als zugleichseiend wahrnehmen, „woran wir keine Wechselwirkung erkennen", sei es nun daß wir überhaupt keine auch nur mittelbare gegenseitige Beziehung wahrnehmen, oder sei es, daß wir das Zugleichseiende als zwar einer gemeinsamen Ursache entspringend, aber doch ohne wechselseitige Kausalität bestehend erkennen. Wenn Kant weiterhin geltend macht, daß das Zugleichsein von Objekten erst durch die Vertauschbarkeit ihrer Reihenfolge festgestellt werden könne, so ist dies unrichtig; die betreffende Wahrnehmung erfolgt auf einmal (simultan).

Von der Wechselwirkung *(commercium)* sagt Kant selbst, daß es unmöglich sei, daß ein Ding A die Ursache eines Dinges B und B gleichzeitig die Ursache von A sei, da die Kausalität immer abwärts gehe. Nur die Zustände und Veränderungen von A und B sollen sich wechselseitig beeinflussen. Es kommt dabei auf alle Fälle weiter nichts heraus als eine kausale Einwirkung. Da also hier zur Erklärung die Kausalität genügt, kann man der Wechselwirkung nicht den Rang einer neuen Kategorie zubilligen.[2])

---

[1]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 168 f.

[2]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 173 f.

η) Die Finalität.

Die Finalität hat Kant nicht mit zu den Verstandesbegriffen (Kategorien) gerechnet, sondern zu den Vernunftbegriffen, weil er ihr nur regulative, keine konstitutive Bedeutung zuschreibt. Da aber nach Kant die ganze Natur als Erscheinungswelt durch unsere synthetischen Intellektualfunktionen konstituiert wird, müssen auch die vielen besonderen Naturgesetze, die wir nicht deduktiv aus den allgemeinen Verstandesgesetzen ableiten können, das Ergebnis dieser Funktionen sein. Jenes Besondere, im Hinblick auf die allgemeinen Verstandesgesetze Zufällige, wird nun in seiner Gesetzlichkeit durch die Zweckmäßigkeit bestimmt. Wenn diese nach Kant als der Ausfluß eines von unserm diskursiven Verstande verschiedenen intuitiven Verstandes erscheint, so kann dieser letztere „nach Kants phänomenalistischen Voraussetzungen" nur die Wirksamkeit unserer eigenen vorbewußten Intellektualfunktionen bedeuten. Liefern diese außer den von Kant als solchen anerkannten Grundbegriffen der Wirklichkeit auch die Zweckmäßigkeit, so ist diese nicht nur regulatives, sondern auch konstitutives Prinzip, d. h. „unbewußtkonstitutives Prinzip für unsere intuitive Produktion der phänomenalen Natur". Kant hätte also von seinen eigenen Voraussetzungen aus der Finalität zu den Kategorien rechnen müssen.[1])

Daß Kant dies nicht getan und daß man längere Zeit auf seine Autorität hin die Finalität „nicht als echte Kategorie angesehen" hat, beruht darauf, daß man nur die bewußte Finalität (den aposteriorischen Begriff) nicht aber die unbewußte (die synthetische Intellektualfunktion) kannte. Daß sich heute noch die Kreise der Halbgebildeten vielfach gegen die Anerkennung einer wirklichen konstitutiven Finalität sträuben, rührt davon her, daß man darin die Behauptung einer bewußten Absicht in der Weltgesetzlichkeit vermutet.[2])

Wie nun die Kausalität als rein immanente unmöglich ist, so ist es auch die Finalität. Die bewußte Finalität ist nämlich so aufzufassen, daß ein Individuum in anderen realen Individuen „bestimmte reale Veränderungen" beabsichtigt „und dazu geeignete Veränderungen in der allen Individuen gemeinsamen Welt der Dinge an sich hervorbringt". Wenn nun, wie es der konsequente

---

[1]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 230—232.

[2]) Kategorienlehre, S. 436 f.

transzendentale Idealismus lehrt, ein Individuum auf das andere nicht einwirken kann, weil es keine transzendente Kausalität und keine Welt vermittelnder Dinge an sich gibt,[1]) so ist eine solche bewußte Finalität unmöglich. Man könnte aber nun sagen, daß bewußte Finalität in Veränderungen des eigenen Bewußtseinsinhalts bestände, die den individuellen Zwecken dienten. Doch nach der Ansicht des transzendentalen Idealismus müssen ja die Vorgänge im Bewußtsein ein Traum sein, „dem keine transzendente Wirklichkeit entspricht". Die Setzung von Zwecken setzt aber die Anerkennung einer solchen Wirklichkeit voraus. Wird die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit aber als „instinktiver Irrtum" erkannt, so ist auch Zwecksetzung und finale Betätigung instinktiver Irrtum, ein sinnloses Tun. Die Vorgänge im eigenen Bewußtsein sind „schlechterdings gleichgültig", wenn sie doch nur ein Traum sind. Demnach müßte sich der transzendentale Idealist des Triebes zur Zwecksetzung entschlagen und „Quietist werden". Auch die von den vorgestellten anderen Individuen gegen ihn und gegeneinander verfolgten Individualzwecke muß der transzendentale Idealist als „falsche Vorspiegelungen" des Bewußtseinsinhalts auffassen. Als immanente Wahrnehmungsobjekte sind die sogenannten andern Individuen keineswegs fähig, irgendwelche Zwecke zu setzen oder zu verwirklichen. Wenn ich träume, kann mich ein Bösewicht, von dem ich träume, nicht verfolgen und schädigen; wenn ich als transzendentaler Idealist wache, ein Bösewicht, dem ich begegne, ebensowenig. Versuche, zu entfliehen oder den Verfolger unschädlich zu machen, sind demnach zwecklos.

Immanente Finalität ist auch schon deshalb unmöglich, weil sich immanente Kausalität als unmöglich herausgestellt hat. Denn wenn innerhalb des Bewußtseins keine Kausalität bestehen kann, so kann auch nie etwas Mittel zu einem Zweck werden, weil der Begriff des Mittels ja schon die Möglichkeit, Ursache zu werden in sich schließt. Wenn es überhaupt eine Finalität geben soll, so muß sie transzendent sein.[2])

Für die Frage der Natur des Motivationsprozesses, die wichtigste Vorfrage zu der der Willensfreiheit, ist das gegenseitige

---

[1]) Den betreffenden Gedankengang s. oben, S. 46 f. Vgl. auch Kategorienlehre, S. 441: „Das mögliche Geltungsgebiet der Finalität kann niemals weiter reichen, als dasjenige, welches der Kausalität angewiesen wird". Ein Zweck ist eben nur da möglich, wo auch die Möglichkeit einer kausalen Einwirkung besteht.

[2]) Kategorienlehre, S. 441.

Verhältnis von Finalität und Kausalität von Bedeutung. Dieses Verhältnis bietet nun bei Annahme einer nur bewußten Finalität unlösbare Schwierigkeiten.[1]) Entweder muß die Finalität als reell, [d. h. vom Standpunkt des erkenntnistheoretischen Idealismus als tatsächliche Möglichkeit, den Bewußtseinsinhalt nach Zwecken zu gestalten] gefaßt werden; dann ist aber die „Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit der Kausalität" aufgehoben und der Indeterminismus angenommen; — oder die Finalität muß als subjektiv-ideale Illusion betrachtet werden; dann fällt sie weg, und es bleibt lediglich Kausalität [in irgend einem Sinne] übrig. Das hier skizzierte Problem läßt sich nur bei Annahme einer „unbewußten und universellen Finalität" lösen.[2]) Die hierauf bezüglichen Erörterungen fallen aus dem Rahmen dieser Arbeit heraus.

Über die Beziehung der Finalität zum sittlichen Handeln werde ich später sprechen, wenn ich v. Hartmanns Kritik der Ergebnisse des erkenntnistheoretischen Idealismus betrachte.

ϑ) Die Substantialität.

Es handelt sich auch hier wieder um die Kritik der idealistischen Ansicht, daß die betreffende Kategorie lediglich subjektiv-ideale Geltung habe, d. h. in diesem Falle um eine Kritik der „immanenten Substantialität".

Für den transzendentalen Idealismus können Stoff und Ich keine „wirklichen Substanzen" mehr sein, „aber sie gelten doch als subjektiv idealer Ersatz der mangelnden wirklichen Substanz". Damit wird der Glaube es hier mit Substanzen zu tun zu haben, als Illusion bezeichnet, aber diese Illusion ist notwendig, weil sie einmal in unserer geistigen Organisation begründet, dann aber auch (wie die der Kausalität) „zur Gewinnung einer subjektiv idealen Erscheinungswelt unentbehrlich" ist. Ohne eine solche illusorische (immanente) Kausalität und Substantialität hätten „wir wohl Empfindungen aber keine Welt". Durch beide Illusionen wird dem in Wahrheit rein passiven und diskontinuierlichen (intermittierenden) Bewußtseinsinhalt erst „eine Wirksamkeit und beharrliche Beständigkeit untergeschoben".[3])

---

[1]) [Auch wenn man im Übrigen nicht auf dem transzendental-idealistischen Standpunkt steht].

[2]) Kategorienlehre, S. 448. Kürzere Darlegungen über die idealistische Auffassung der Finalität siehe Erkenntnislehre, S. 215 f.

[3]) Kategorienlehre, S. 503.

Dies ist der Standpunkt, den der transzendentale Idealismus zunächst einzunehmen pflegt. Doch bei näherer Prüfung auf Grund seiner eigenen Voraussetzungen zeigt sich, daß die angenommenen Illusionen gar nicht nötig sind. Die Illusion eines substantiellen Ich kann ruhig aufgegeben werden; man kann auch mit der Annahme eines Ichs als eines „bloßen Produkts aus der Assoziation von Empfindungen“ [1]) leben. Der substantielle Stoff hat nur dann einen Sinn, wenn man einen objektiv-realen Raum annimmt, den er ausfüllt, auch wenn keine Empfindungsqualitäten vorhanden sind, [z. B. wenn keine Beobachter da sind, bei Gegenständen außerhalb des Tastbereichs auch beim Schließen der Augen usw.]. Der idealistische Bewußtseinsraum zeigt sich aber immer von Empfindungsqualitäten erfüllt, wenn er vorhanden ist. Da er rein immanent ist, „sistiert“ er, „sobald die Anschauung sistiert“. Um diesen zeitweise nicht vorhandenen Raum zu erfüllen, bedarf es keines Stoffes.[2])

Auf diesem weitergebildeten, konsequenten Standpunkt des transzendentalen Idealismus gibt es nichts Beharrliches mehr, „da die Empfindungen schlechthin unbeständig sind“. Begnügt man sich nun für den Substanzbegriff mit dem Merkmale der Selbständigkeit, indem man das der Beharrlichkeit aufgibt, dann sind die Empfindungen „die alleinigen Substanzen“, und zwar rein immanente Substanzen. Illusionen sind sie, soweit sie zu der Täuschung führen, daß sie „Repräsentanten einer transzendentalen Realität“ seien. Man kann auf diesem Standpunkt die Substantialität allerdings nicht mehr als Kategorie bezeichnen.[3]) Sie fällt hier vollständig „mit dem unmittelbar gegebenen bewußtseinsimmanenten Sein zusammen“. Der so erhaltene Standpunkt ist der des „reinen phänomenalistischen Positivismus“,[4]) der „jede Kategorie aufhebt“ und nur die „nackte Tatsächlichkeit“ des Kommens und Gehens der Empfindungen übrig läßt.[5])

---

[1]) D. h. als ein Ergebnis der Beobachtung, daß die Empfindungen miteinander nach bestimmten Regeln in Verbindung treten.

[2]) Kategorienlehre, S. 502/503.

[3]) [Sie ist dann jedenfalls nicht mehr synthetische Kategorialfunktion; sie als aposteriorischen Begriff aus der Erfahrung zu abstrahieren, dazu liegt bei der Beschaffenheit der Erfahrung (jede Empfindung = Substanz) keine Veranlassung vor].

[4]) Über ihn siehe oben S. 16 f.

[5]) Kategorienlehre, S. 503.

Man kann nun der Unfruchtbarkeit einer solchen Meinung dadurch zu entgehen trachten, daß man diesen Wechsel der Empfindungen als unter einem „konstanten Gesetz" stehend ansieht. Das ist auf doppelte Weise möglich: 1. Die Bewußtseinsinhalte produzieren diese Gesetzmäßigkeit aus sich heraus, oder 2. die konstante Gesetzmäßigkeit besteht von den Bewußtseinsinhalten unabhängig. Im ersten Falle werden die rein passiven Bewußtseinsinhalte in widerspruchsvoller Weise als aktiv hingestellt, und die Produktion der Gesetzmäßigkeit bleibt „völlig unbegreiflich". Im zweiten Falle wäre die konstante Gesetzmäßigkeit als eine Wesenheit über den Empfindungen aufzufassen. Sie wäre, wenn sie wirklich wirksam sein soll, die alleinige Ursache und wegen ihrer Selbständigkeit und beharrlichen Beständigkeit auch die alleinige Substanz des Wechsels der Empfindungen. Durch diese Annahme ist aber die Grenze der reinen Subjektivität überschritten worden, da der Bewußtseinsinhalt durch etwas erklärt wird, was nicht Bewußtseinsinhalt ist. Es ist also gerade die transzendente Substantialität eingeräumt worden, die nach den transzendentalidealistischen Grundsätzen streng verpönt ist. — Der Annahme einer Gesetzlichkeit ohne die Hypothese einer transzendenten Substanz (also der Annahme 1), widerspricht auch die Erfahrung, daß sich im Kommen und Gehen der Empfindungen keine „konstante Regelmäßigkeit und durchgehende Gesetzmäßigkeit feststellen läßt, so lange man nicht einen realen Grund dafür in der transzendenten Sphäre annimmt".[1])

Richtig ist die idealistische Ansicht, wenn sie behauptet, daß es im unmittelbaren Bewußtseinsinhalt nichts Substantielles geben kann.[2]) Die Substantialität ist demnach entweder gar nicht oder transzendent. Nun gibt es für den konsequenten transzendentalen Idealismus entweder gar kein Transzendentes oder ein wegen seiner völligen Beziehungslosigkeit zum Bewußtsein so gut wie nicht vorhandenes. Daraus folgt nun, daß es überhaupt keine Substantialität geben kann. Aber dieser Satz ist von der Richtigkeit des idealistischen Grunddogmas abhängig.[3]) [die, wie die oben (besonders S. 10) angestellten Erörterungen zeigen, sich nicht erweisen läßt].

Es ist hier noch eine Kritik des monadologisch-pluralistischen Standpunkts anzuführen, der, die Substantialität des Ichs inkonse-

[1]) Kategorienlehre, S. 503/504.

[2]) Vgl. den Inhalt der obigen Ausführungen (S. 96).

[3]) Kategorienlehre, S. 504.

quenterweise annehmend, die Substanz des Stoffes als „ein Reich substantiell geschiedener selbstbewußter Iche“ erklärt. Diese vielen Iche nämlich können als „fensterlose Monaden“ sich nicht gegenseitig beeinflussen, man kann also mit ihnen nicht erklären, wie in einem bestimmten Ich die stoffliche Erscheinungswelt (der Bewußtseinsinhalt „Stoff“) zustande kommt. Weist man ihnen aber transzendente dynamische Kräfte zu, dann sind es eben diese, wodurch die Stofflichkeit der Erscheinungswelt des Bewußtseins erklärt wird, nicht aber die anderen Bewußtseine als solche. [Damit ist aber auch das eigentlich Transzendental-idealistische der Auffassung aufgegeben.][1])

Auf die Kritik des Versuches, die Substantialität aus „funktionellen Einschränkungen“ eines absoluten Ichs zu erklären, kann ich hier nicht eingehen, weil ich den betreffenden Standpunkt in Übereinstimmung mit v. Hartmann selbst nicht mehr zum erkenntnistheoretischen Idealismus rechnen kann.[2]) —

Nicht nur vom transzendentalen Idealismus, sondern auch von anderen philosophischen Richtungen werden die Substanzen als bloße Illusionen bezeichnet. Gegen diese Auffassung, unabhängig von den erkenntnistheoretischen Grundlagen, auf denen sie ruht, bestehen folgende Bedenken: 1. Es fragt sich, wie man erklären soll, daß jene rein illusorischen „Pseudosubstanzen“ auch nur innerhalb gewisser Grenzen der Orientierung dienlich sein können. 2. Auch nach der erlangten Einsicht in die „Pseudokategorialität der Substanz“ wird wider besseres Wissen die Substantialität ganz in der Weise einer „echten Kategorie“ weiterverwendet. 3. Bei einem solchen Standpunkt werden wir unrettbar zum Agnostizismus geführt, mit dem sich nicht leben läßt, und dem ein ständiges instinktives „Streben nach positiver Orientierung“ entgegensteht.[3])

d. Der Wahrheitsbegriff.

Von der Betrachtung der idealistischen Grundbegriffe leitet zu derjenigen der Methode die des Wahrheitsbegriffes hinüber, da ja durch seine Fassung der Gang des Philosophierens in weitgehendem Maße bestimmt ist.

Der „fundamentale Fehler Langes“ besteht nach E. von Hartmann darin, daß er „einen realistischen, materialen oder tran-

[1]) Kategorienlehre, S. 508.
[2]) Vgl. Erkenntnislehre, S. 63/64.
[3]) Kategorienlehre, S. 521.

szendenten Wahrheitsbegriff" verwandte, nach dem „Wahrheit die Übereinstimmung des Bewußtseinsinhalts mit der transzendenten Realität" bedeutet. Nun stellt aber seine wie Vaihingers Erkenntnistheorie alle transzendente Realität in Frage oder hält sie mindestens für unerreichbar. Damit ist aber jede Möglichkeit geschwunden, jene Übereinstimmung festzustellen; es kann eine solche ja gar nicht geben, und somit ist alle Wahrheit konsequenterweise für unmöglich zu erklären.

Lange hätte einen „idealistischen, formalen und immanenten Wahrheitsbegriff" anwenden und Vaihinger ihm darin folgen sollen. Kann ich niemals aus der Sphäre meiner Subjektivität heraus, so kann „Wahrheit" weiter nichts bedeuten als „die Übereinstimmung meiner Vorstellungen unter einander und mit den Bedingungen meiner geistigen Organisation." Die Resultate konsequenter Vorstellungsabläufe sind dann wahr, diejenigen inkonsequenter Vorstellungsabläufe falsch. Um die Übereinstimmung der Vorstellungen mit den Bedingungen der geistigen Organisation festzustellen, muß man auf die Harmonie der gewonnenen Vorstellungsresultate, „die innere Harmonie des errungenen Weltbildes", reflektieren. — Diesen Wahrheitsbegriff müßte der transzendentale Idealismus gemäß seinen eigenen Grundsätzen zu dem seinigen machen und damit auf den Fichteschen Standpunkt hinübertreten.

Da nun sämtlichen folgerichtigen Produkten des Geistes „das Prädikat der Wahrheit" zuzugestehen ist, dann hat eine folgerichtig abgeleitete Ideenwelt ebensogut Anspruch darauf wie die Sinnenwelt, und Lange hat kein Recht, die Metaphysik als „Dichtung" zu verurteilen. — Allerdings bestehen gegen den aus der idealistischen Erkenntnistheorie entnommenen Wahrheitsbegriff zunächst die Bedenken, die sich gegen jene Erkenntnistheorie überhaupt richten, dann aber läßt sich aber auch ganz speziell einsehen, daß eine formale Übereinstimmung unserer Vorstellungen untereinander letzten Endes nur dann möglich ist, wenn man ihre „materiale Übereinstimmung mit der transzendent-realen Welt" voraussetzt.[1])

[1]) Neukantianismus usw., S. 94—96. [Zu dem zuletzt Ausgeführten ist zu bemerken, daß es sich im Vorausgehenden immer wieder gezeigt hat, wie jeder immanente Gebrauch der Kategorien, die doch als Kriterien der Harmonie der Vorstellungen betrachtet werden können, immer zu großen Schwierigkeiten

II. Die Behandlung der Methode.

a) Die synthetischen Urteile *a priori*.

Für den transzendentalen Idealismus von großer Wichtigkeit sind die synthetischen Urteile *a priori*. Es mag mir erlaubt sein, hier eine kurze Erwägung anzustellen:

Das Wesen eines synthetischen Urteils *a priori* besteht bekanntlich darin, daß es einmal unabhängig von der Erfahrung ist (*a priori*) und dann im Prädikatsbegriff etwas bietet, was noch nicht im Subjektsbegriff enthalten war, also unsere Erkenntnis bereichert. Zu einem Subjektsbegriff wird also rein aus der Organisation des denkenden Geistes oder aus der Gesetzlichkeit des Denkens selbst heraus etwas Neues hinzugefügt. Aus dieser Erklärung ersieht man mühelos, von welch eminenter Wichtigkeit das Vorhandensein von synthetischen Urteilen *a priori* gerade für eine Weltanschauung wie den kritischen Idealismus sein muß. Denn gibt es solche, so ist auch die Möglichkeit gegeben, ohne die Hilfe der Erfahrung von einfachen, inhaltsarmen Begriffen zu immer komplizierteren, inhaltsreicheren, aufzusteigen und so schließlich aus einem Prinzip oder wenigen einfachen Prinzipien heraus das ganze Weltbild, die ganze Erscheinungswelt, zu konstruieren. Da dann die Erfahrung nicht mehr nötig ist, kann man sie ruhig als ein Posterius dieser Konstruktion, als eine nachträgliche Abstraktion aus der Fülle der synthetisch gewonnenen Erscheinungen ansehen. Es wäre auf diese Weise die Möglichkeit erwiesen, daß das Bewußtsein lediglich aus seiner eigenen Gesetzlichkeit heraus seinen Inhalt erzeugte, daß es also zu dieser Erzeugung nicht der Einwirkung einer bewußtseinstranszendenten Welt bedürfe.[1]) —

Kant nun hält es für eine unbestrittene Tatsache, daß wir synthetische Urteile *a priori* besitzen, sodaß nur noch zu fragen ist, wie diese möglich sind. Vor allem sind solche Urteile in der Mathematik aufzuweisen. Hier schwankt Kant in der Entscheidung darüber, ob alle mathematischen Urteile, oder ob nur die Axiome synthetische Urteile, oder ob schließlich selbst unter diesen noch einige analytisch und nur einige wenige synthetisch

---

führte, solange man nicht ihre transzendente Geltung, d. h. eine Übereinstimmung der Vorstellungen mit der transzendent-realen Welt annahm].

[1]) Tatsächlich ist auch in einem der Beweise Kants für die bloß subjektive Geltung der Kategorien die Existenz der synthetischen Urteile *a priori* zugrunde gelegt. S. diese Arbeit S. 76.

seien.[1]) Nach v. Hartmanns Ansicht ist nur das letztere richtig, und dies nur mit großer Einschränkung. Die Algebra hat keinen, die Geometrie nur einen synthetischen Grundsatz.[2]) Als dieser kann nach Belieben einer der drei Sätze gewählt werden: Zwei gerade Linien mit gleichen Gegenwinkeln sind parallel;[3]) zwei gerade Linien haben nur einen oder alle Punkte gemeinsam; die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. Es ist damit weiter nichts behauptet als die Dreidimensionalität des (euklidischen) Raumes. Aus dem Begriff dieses dreidimensionalen Raumes ist die euklidische Geometrie „analytisch zu deduzieren", jede nichteuklidische Geometrie aber ebenso „aus einem vorausgesetzten andersartigen". Die ganzen „rein formalistischen Deduktionen" aus solchen Begriffsdefinitionen sind noch keine Erkenntnisse. außer wenn ihnen wirkliche Dinge entsprechen. Dies gilt selbstverständlich auch von der Algebra. Alle diese Deduktionen sind ihrem Wesen nach analytisch, [d. h. sie holen nur das wieder aus den Begriffen heraus, was durch die Definition in sie hineingelegt worden war]. Der Satz 7+5=12 z. B. folgt analytisch aus den Definitionen von 7, 5, 12, Addition und Gleichheit.[4])

Wirklich synthetische Urteile haben wir erst in der [auf reale Dinge] angewandten Mathematik. Hier wird nämlich behauptet und vorausgesetzt, „daß die Dinge an sich den Gesetzen der reinen Mathematik folgen". Diese Voraussetzung kann aber nicht *a priori* begründet, sondern nur als Hypothese aufgestellt werden, und der aposteriorischen Bestätigung durch die Erfahrung.[5])

Von der reinen Phoronomie (Bewegungslehre) gilt dasselbe wie von der reinen Mathematik. Auch sie ist im Gesetz zu Kant zwar apriorisch, aber nicht synthetisch. Dies wird sie erst bei ihrer Anwendung auf wirkliche Massen und Kräfte, beruht dann aber wieder auf der aposteriorischen Voraussetzung, daß die Dinge an sich den formalistischen Gesetzen folgen.[6])

Von der Erörterung des synthetischen Charakters der metaphysischen Urteile kann ich hier wohl absehen, da Kant ja die auf solchen beruhende rationale Metaphysik ablehnt.

---

[1]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 84. (Dort auch der Hinweis auf die betreffenden Stellen der K. d. r. V.)

[2]) [Womit noch nicht zugegeben ist, daß dieser auch *a priori* sei].

[3]) [Eine Umformung des bekannten Euklidischen Parallelenaxioms].

[4]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 85.

[5]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 85/86.

[6]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 86.

Kant ist jedenfalls da, wo es ihm darauf ankam, der Nachweis nicht gelungen, daß es synthetische Urteile *a priori* gebe. Das Problem, um das es sich hier handelt, ist aber von wesentlich größerem Umfange, als es nach Kants Ausführungen erscheint. Hiernach heißt es nämlich nur: „Wie kommen wir dazu, unsere unvollständigen Begriffe unabhängig von der Erfahrung wahrheitsgemäß zu vervollständigen?" Doch, da auch die analytischen Urteile *a priori*, wenn sie wahr, d. h. auf Dinge anwendbar sein sollen, ein Problem bieten, so muß dazu noch die Frage treten: „Wie kommen wir unabhängig von aller Erfahrung zu Begriffen, aus denen wir wahre Urteile analytisch ableiten können?" Beide Fragen zusammengefaßt liefern das Problem: „Wie sind wahre, d. h. mit den Gegenständen übereinstimmende Urteile *a priori* möglich?"[1]) Die Kantische Beantwortung dieser Frage und ihre Kritik durch v. Hartmann ist schon oben bei Gelegenheit der Besprechung der Kategorien mitgeteilt worden.[2])

Der Kantische „Urteilsapriorismus wird auch in v. Hartmanns späterem und bedeutendstem Werke, der „Kategorienlehre", einer Kritik unterzogen: In einem gewissen Sinne, heißt es da, kann man jedes Urteil sowohl als analytisch wie auch als synthetisch auffassen, — als analytisch, weil sich das Prädikat als im Subjekt impliziert nachweisen lassen muß, als synthetisch, da ja der aus dem Subjektsbegriff ausgeschiedene Prädikatsbegriff wieder mit jenem verknüpft wird.[3])

Die nun tatsächlich erfolgte Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen „erklärt sich daraus, daß unsere mitgebrachten Begriffe und jeweiligen Wahrnehmungen teils vollständig, teils unvollständig sind". Im ersteren Falle sind die betr. Urteile natürlich rein analytisch. Der letztere mag durch zwei Beispiele erläutert werden: 1) Der mitgebrachte Begriff ist unvollständig. — Habe ich Käfer immer nur kriechend gesehen, so kommt, wenn ich zum ersten Mal einen fliegen sehe und das Urteil bilde: Dieser Käfer fliegt, darin zu meinem unvollständigen Subjektsbegriff eine Ergänzung. — 2) Die mitgebrachte Wahrnehmung ist unvollständig. — Sehe ich einen Käfer ähnlich der Art, die ich schon fliegen gesehen habe, aber ohne daß er gerade fliegt und daß ich seine Flügel wahrnehmen kann, auch ohne daß ich ihn [wahr-

[1]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 87.

[2]) Siehe oben, S. 71 ff.

[3]) Kategorienlehre, S. 238.

nehmungsmäßig] genau spezifizieren kann, so zeigt mein Urteil: „Dieser Käfer kann fliegen" ein Prädikat, das eine unvollständige Wahrnehmung vervollständigt.[1])

In den beiden eben dargestellten Fällen kann man darum von synthetischen Urteilen sprechen, weil hier im Erkenntnisakt eine unvollständige Subjektvorstellung vervollständigt wird. Genau genommen muß aber dann im fertigen Urteil nicht die unfertige, sondern die vervollständigte Vorstellung als Subjekt angesehen werden; dann kann es aber nur analytische Urteile geben.[2])

Wirklich synthetisch urteilen könnte nur noch schöpferisches Denken, das eben tatsächlich etwas zu einem dinglichen Subjekt hinzufügen, nicht bloß etwas in einem Begriff Fehlendes ergänzen würde. Doch man kann die Tätigkeit eines solchen Denkens nicht Urteilen nennen, „weil es keine abstrakten Begriffe bildet", auf denen ja alles Urteilen beruht. Dadurch aber, daß Kant die in dieser Art wirkende, intuitive, unbewußte, „synthetische Intellektualfunktion", die natürlich auch *a priori* sein muß, mit dem bewußten, diskursiven Denken verwechselte, konnte er zu seiner Annahme von synthetischen Urteilen *a priori* kommen.[3]) [Es ist also auf diese Weise die Unmöglichkeit synthetischer Urteile überhaupt, also auch solcher *a priori* dargetan].

Kürzer und wohl verständlicher findet sich dasselbe bewiesen in v. Hartmanns letztem erkenntnistheoretischem Werke, dem „Grundriss der Erkenntnislehre". — „Es gibt keinerlei Urteile *a priori*, weder analytische noch synthetische", — analytische nicht, weil es dann Begriffe geben müßte, die apriorisch sind und durch deren Analyse die Urteile gewonnen würden.[4]) Daß es aber solche nicht gibt, hat sich bei Betrachtung der Kategorien gezeigt, die ja die allerursprünglichsten Begriffe und als Begriffe doch *a posteriori* sind. Synthetische gibt es nicht, „weil es überhaupt keine synthetischen Urteile gibt, weder apriorische noch aposteriorische". — Es wird dann der Gedankengang der „Kategorienlehre"

---

[1]) Kategorienlehre, S. 238.

[2]) Kategorienlehre, S. 239. Also sind auch die oben in der Polemik gegen Kant erwähnten synthetischen Urteile *a posteriori* logisch gesprochen analytisch. Siehe diese Arbeit, S. 78.

[3]) Kategorienlehre, S. 239 f.

[4]) [Von Hartmann versteht unter einem analytischen Urteil *a priori* eines, das nicht nur als Urteil von der Erfahrung unabhängig ist, sondern dem auch kein von der Erfahrung abhängiger Begriff zugrunde liegt].

wiedergegeben und dabei bemerkt, daß die sogenannten synthetischen Urteile [s. oben die beiden Beispiele mit den Käfern] nur dann wahr sind, wenn der vervollständigte Subjektsbegriff in Rechnung gezogen, das betr. Urteil also als rein analytisch aufgefaßt wird, unwahr dagegen, wenn man diesem durch Beibehaltung des unvollständigen Subjektsbegriffes seinen synthetischen Charakter bewahren will. [Selbst wenn es diese synthetischen Urteile als wahre Urteile gäbe, wären sie immerhin erst *a posteriori*]. Jeder Urteilsaprioriismus ist somit unhaltbar.[1]) — Die im v. Hartmannschen Sinne „synthetischen" Urteile bereichern unsere Erkenntnis durch Berichtigung und Vervollständigung des Subjektbegriffes oder durch Vergewisserung über seine Richtigkeit und Vollständigkeit.[2])

Es soll nun noch ein Blick geworfen werden auf die Sätze, die Kant als synthetische Urteile *a priori* in Anspruch nimmt.

Wenn es in der Logik und Mathematik Urteile *a priori* gibt, so sind sie bloß formal ohne eine „apodiktisch gewisse reale Bedeutung." Eine Bedeutung für Dinge an sich können sie höchstens auf induktivem Wege erhalten, dann ist sie aber auch bloß wahrscheinlich.[3]) Demgemäß ist die ganze Arithmetik, Algebra und mathematische Analysis nur subjektiv,[4]) doch müssen, [damit sie Wissenschaft bleiben kann,] „ihre Ergebnisse stets mit der Seinsgrundlage der Wirklichkeit in Übereinstimmung bleiben."[5])

Es ist der reinen Logik und der reinen Mathematik im Grunde garnicht um realistische, sondern nur um formalistische Erkenntnis zu tun." Ist einmal eine Definition da (wie die des zweidimensionalen Raumes in der ebenen Geometrie) so ergibt sich das ganze System der Grundsätze und Sätze überhaupt der betr. Wissenschaft analytisch „durch bloße Ausschließung des Widerspruchs." Ob dabei die durch Definitionen bestimmten Begriffe „reine Fiktionen der Anschauung und des Denkens" sind, oder ob sie objektiv-reale Verhältnisse subjektiv repräsentieren, kann der formalen Wissenschaft als solcher gleichgültig sein.[6]) — Nur so-

---

[1]) Erkenntnislehre, S. 39. Vgl. auch Erkenntnislehre, S. 177.

[2]) Erkenntnislehre, S. 177.

[3]) Kants Erkenntnistheorie, S. 92.

[4]) [Das Gleiche gilt den v. Hartmannschen Gedankengängen gemäß auch von der reinen Geometrie.]

[5]) Erkenntnislehre, S. 185.

[6]) Kategorienlehre, S. 289. Erkenntnislehre, S. 187.

weit die Formalwissenschaften analytisch verfahren,[1]) „bieten sie Gewißheit im Sinne logischer Notwendigkeit.“[2]) Ihr reeller Erkenntniswert bleibt so völlig problematisch, erst „durch Induktion d. h. durch Hypothesenbildung auf Grund der Erfahrung“ läßt sich ein wahrscheinlicher Erkenntniswert gewinnen.[3])

b. Deduktion und Induktion.

Die letzte Erwägung leitet hinüber zu dem Problem des gegenseitigen Verhältnisses und des Erkenntniswertes von Deduktion und Induktion. Auch hier sei mir gestattet, einige allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken, die dartun sollen, daß es sich hier um ein Problem handelt, das mit dem des erkenntnistheoretischen Idealismus überhaupt im engsten Zusammenhang steht. —

Wenn, wie der Idealismus behauptet, die bloß subjektiv geltenden Denk- und Anschauungsformen (Raum, Zeit, Kategorien) die Constituentia der einzig möglichen bewußtseinsimmanenten Wirklichkeit sind, dann muß, da es sich doch um Prinzipien handelt, die in jeder Hinsicht dem Bewußtsein, und nur diesem, angehören, sich die volle Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit in ganz analoger Weise aus ihnen deduzieren lassen wie z. B. die Mannigfaltigkeit der geometrischen Gebilde und Beziehungen aus dem Begriffe des Raumes. — An sich wäre ja auch ein Standpunkt möglich, auf dem auf eine solche Deduktion verzichtet, und die Erfahrung einfach als solche hingenommen wird (der Positivismus), aber mit seiner Annahme würde auf jede wirkliche Erkenntnis verzichtet;[4]) die ganze idealistische Erkenntniskritik wäre demnach wertlos.

In der Tat haben denn auch die namhaften Vertreter der hier besprochenen Weltanschauung immer wieder versucht, die Erscheinungswelt aus ihren irgendwie aufgewiesenen Prinzipien abzuleiten, am konsequentesten Fichte, der (in seiner „Wissenschaftslehre“) aus dem Ich (der synthetischen Einheit der Apperzeption) den Satz des Widerspruchs und die Kategorien, aus diesen wieder die ganze Vielgestaltigkeit des Daseins herleiten wollte. — Die Deduktion ist damit so recht eigentlich das Kennzeichen der ide-

---

[1]) Also Formalwissenschaften bleiben.

[2]) Kategorienlehre, S. 290.

[3]) Erkenntnislehre, S. 187. Genaueres darüber: Kategorienlehre, S. 290 ff.

[4]) Vgl. hierzu die auf Seite 16 f. wiedergegebenen Ausführungen von Hartmanns.

alistischen Forschungsmethode geworden; eine Kritik des transzendentalen Idealismus muß daher auch eine Kritik des deduktiven Erkenntnisverfahrens enthalten. —

Nach Eduard v. Hartmann ist nun die Deduktion „eine rein formale Erkenntnis"; d. h. es werden durch sie nur gegebene Voraussetzungen (Prämissen) unter Vermeidung des Widerspruchs umgeformt. Beziehungen oder Tatsachen, die in den Voraussetzungen nicht schon *implicite* enthalten waren, kann sie nicht liefern. Von der Art der Voraussetzungen hängen die Ergebnisse ab; sind jene z. B. unwahr oder problematisch, dann sind auch die Ergebnisse unwahr oder problematisch.[1]) Damit die Deduktion realen Erkenntniswert besitze, müssen entweder ihre Voraussetzungen schon einen solchen haben, oder ihre Richtigkeit muß nachträglich empirisch bewährt werden.

Nach der Theorie des transzendentalen Idealismus kommt nun ein derartiger realer Erkenntniswert dadurch zustande, daß es „Begriffe und synthetische Urteile *a priori* aus reiner Vernunft" gibt.

Nun aber ist schon oben[2]) dargetan, daß es keine apriorischen Begriffe gibt. Die „apriorischen Intellektualfunktionen" betätigen sich zwar „nach apriorischen Normen",[3]) „aber diese wirken völlig unbewußt und sind weder Begriffe noch Urteile."[4]) Daß es keine Urteile *a priori* gibt, ist ebenfalls schon früher erwähnt und gezeigt worden.[5]) Also kann ein realer Erkenntniswert der Deduktion nicht auf die Weise erreicht werden, wie es der transzendentale Idealismus meint. Erst recht nicht kommt ein solcher zustande, wenn die logische Denknotwendigkeit mit einer realen Seinsnotwendigkeit verwechselt wird. Sämtliche Formen des ontologischen Beweises beruhen auf dieser Verwechselung. Denknotwendigkeit und Seinsnotwendigkeit treffen nur unter der Voraussetzung zusammen, daß dem Gedachten ein unter rein logischer Gesetzmäßigkeit stehendes Sein entspricht. — Diese letzten Ausführungen treffen den erkenntnistheoretischen Idealismus eigentlich nicht und brauchen daher nicht weiter verfolgt zu werden. Das Ergebnis ist jedenfalls, daß es nicht angeht, das

---

[1]) Erkenntnislehre, S. 38. Genaueres hierüber Kategorienlehre, S. 292 f.
[2]) S. 76.
[3]) Hierüber vgl. S. 70.
[4]) Erkenntnislehre, S. 39.
[5]) Siehe S. 102 ff.

Absolute[1]) irgendwie nachzuweisen, um aus diesem durch Deduktion alles übrige zu erhalten.[2]) —

Stellt man die Voraussetzungen der Deduktion vorläufig als problematisch hin, so lassen sie sich hinterher rechtfertigen durch Zusammenstimmen der Ergebnisse mit der Erfahrung. Dies ist die Methode der mathematischen Naturwissenschaften. In der Philosophie nun liegen die Verhältnisse insofern ungünstiger denn bei jenen, als sich hier die Umformungen verhältnismäßig leicht nachprüfen lassen, dort aber nicht. Die Bestätigung durch die Erfahrung hat daher für deduzierte philosophische Systeme keinen allzu großen Wert, weil ja immer die Möglichkeit besteht, daß die Deduktion gerade im Hinblick auf die Erfahrung unvermerkt „umgebogen" worden sei.[3]) Aber selbst wenn eine solche philosophische Deduktion mit vollkommener mathematischer Strenge erfolgt wäre, so hätte sie doch keinen höheren Erkenntniswert als die Induktion, die von den einzelnen Wirkungen oder Erscheinungen ausgehend zu den Ursachen oder den Gesetzen aufsteigt; denn hier wie dort kommen wir über Hypothesen nicht hinaus, [die bei der Deduktion die Voraussetzungen, bei der Induktion die Ergebnisse sind]. Einen großen Nachteil hätte aber eine solche Deduktion immer noch: Bei der Induktion läßt sich der Vergleich mit der Erfahrung bei jedem Schritte des Gedankengangs anstellen. Wenn sich bei einem solchen herausstellen sollte, daß die Erfahrung zu dem betr. Ergebnis nicht stimmt, so ist der ganze frühere Gedankengang deswegen noch lange nicht unbrauchbar geworden. Bei der Deduktion aber kann die Prüfung an der Erfahrung nur ganz am Schlusse erfolgen, und wenn dann keine Übereinstimmung vorliegt, muß die ganze Gedankenführung in ihrer vollen Ausdehnung verworfen werden.[4])

Der Wert der Deduktion beruht lediglich auf Folgendem: 1. Sie kann Gebiete des Seins, wo die Erfahrung nicht oder nur schwer Zutritt hat, der Erkenntnis erschließen, falls ihr nur Ausgangspunkte von realem Erkenntniswert geboten werden. 2. Sie kann unter gewissen Umständen der didaktischen Übermittlung

---

[1]) [Hier für die Deduktion der oberste Begriff, dem in der Realität der oberste Seinsgrund entspricht].

[2]) Erkenntnislehre, S. 39/40.

[3]) Erkenntnislehre, S. 40/41.

[4]) Erkenntnislehre, S. 41.

eines Lehrstoffes dienen, dessen Wahrheit nach einer anderen Methode[1]) dargetan wird.

Alles in allem kann so die Deduktion nur als „Hilfsmethode" der Induktion bezeichnet werden.[2]) —

Alle auf reale Verhältnisse bezüglichen Gesetze enthalten Konstanten, denen gegenüber nichts anderes übrig bleibt, als sie induktiv aus der Erfahrung zu bestimmen (z. B. die Beschleunigung der Schwere $g = 9{,}81\,^{m}/_{sec}$). Die Deduktion kann diese Konstanten niemals festhalten, sondern höchstens Buchstaben für ihre Zahlgrößen einsetzen. So abgeleitete Gesetze bleiben aber bis zur Ausfüllung der Zahlenwerte „bloß formale Gerippe zu wirklichen Gesetzen".[3])

Die Induktion stellt sich somit als die wirklich maßgebende Forschungsmethode dar. Sie kann ihrer ganzen Natur nach nicht Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit liefern,[4]) so daß es in allen Wissenschaften [mit dem Anspruch realer Geltung ihrer Resultate] keine Gewißheit, sondern nur größere oder geringere Wahrscheinlichkeit gibt. Daß Kant und der transzendentale Idealismus die Deduktion über die Induktion stellen, rührt daher, daß sie stets nur apodiktische Gewißheit wollen und sich mit einer bloß wahrscheinlichen Erkenntnis in der Philosophie wie in den exakten Wissenschaften nicht zufrieden geben.[5])

Anhang: Kritik der ersten Antinomie Kants.

Von wesentlicher Bedeutung für die Begründung von Kants idealistischen Theorien[6]) und äußerst bezeichnend für die Methode seiner Forschung sind die sog. Antinomien, von denen namentlich die erste erkenntnistheoretisch wichtig ist. Es wird daher nicht unangebracht sein, die von E. von Hartmann an Kants Darstellung der ersten Antinomie geübte Kritik hier kurz wiederzugeben.[7]) —

Die Thesis dieser Antinomie setzt voraus, daß Weltprozeß wie auch räumlich-materielle Welt vollendete Ganze seien und

---

[1]) [Nämlich induktiv].

[2]) Erkenntnislehre S. 42.

[3]) Kategorienlehre, S. 315.

[4]) [Natürlich ist hier die sog. „unvollständige" Induktion gemeint. Die „vollständige Induktion" ist nur eine Form der Deduktion (Erkenntnislehre, S. 43)].

[5]) Vgl. dazu u. a.: Kants Erkenntnistheorie usw., S. 78 u. 82.

[6]) Siehe oben S. 74 f.

[7]) Kant, Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 454 ff.

demnach beide nicht unendlich sein können. Diese Voraussetzung ist für eine an sich seiende Welt richtig,[1]) für eine subjektive Erscheinungswelt aber falsch, da eine solche auf keinen Fall als vollendetes Ganzes „gegeben" ist. — In der Antithesis wird vorausgesetzt, daß es in Raum und Zeit keine Grenze geben kann, hinter der nicht wieder Raum und Zeit kommen; demnach wäre bei einer endlichen Welt ein leerer Raum und eine leere Zeit anzunehmen. Diese Voraussetzung nun ist nur für die subjektive Erscheinungswelt richtig, als in welcher unsere Anschauung über jede Grenze hinausgehen kann, für die raumzeitliche Welt an sich aber falsch, weil da Zeit und Raum nur Produkte der „dynamischen Funktion" sind, also auch mit ihr beginnen, bezw. durch sie begrenzt werden. Nur die mögliche Erfahrung der subjektiven Erscheinungswelt ist unendlich, nicht die wirkliche Erfahrung, die immer endlich ist. — Die Thesis erbringt also nicht den Nachweis der potentiellen Endlichkeit (der subjektiven Welt), die Antithesis nicht den der aktuellen Unendlichkeit der Welt (der Dinge an sich). Was auf Grund richtiger Voraussetzungen bewiesen wird, ist: in der Thesis die aktuelle Endlichkeit der Welt der Dinge an sich, in der Antithesis die potentielle Unendlichkeit der subjektiven Erscheinungswelt, — Ergebnisse, zwischen denen kein Widerspruch besteht. Diese beiden Resultate sind die „wahren Momente" der beiden Seiten der Antinomie; ihre Vereinigung stellt die Kantische Lösung des Problems dar. Kant konnte beide Seiten nur darum als falsch erklären, weil er unvermerkt die obenerwähnten nicht bewiesenen Resultate: (potentielle) Endlichkeit — (aktuelle) Unendlichkeit — in Gegensatz bringt.

Kant behauptet nun, durch diese Antinomie einen indirekten Beweis für die bloße Subjektivität der Anschauungsformen geliefert zu haben, weil sich aus der Annahme einer objektiv-realen Geltung ein Widerspruch ergibt. Es ist gezeigt worden, daß ein wirklicher Widerspruch gar nicht vorliegt. Ferner liegt dem Beweise der Antithesis ja stillschweigend schon die Annahme der bloßen Subjektivität von Raum und Zeit zugrunde;[2]) diese Subjektivität nach-

---

[1]) Von Hartmann vertritt mit großer Entschiedenheit die Begrenztheit der Welt nach Raum und Zeit.

[2]) Infolge der Anwendung beider in einer Weise, die nur für die subjektive Erscheinungswelt Geltung haben kann; s. oben, S. 74 f.

träglich wieder aus der Antinomie zu folgern, würde einen *circulus vitiosus* darstellen. Da schließlich die früheren Beweise für die ausschließliche Subjektivität der Anschauungsformen hinfällig sind, ist die Voraussetzung der Antithesis eine *petitio principii.*[1]) —

Zu den Antinomien im Allgemeinen ist zu bemerken, daß sämtliche Beweise der Antithesen den Phänomenalismus oder transzendentalen Idealismus voraussetzen, [daß er sich also nicht etwa erst aus den Antinomien ergibt].[2])

III. Die Behandlung der Ergebnisse.

Manches, was unter dieser Überschrift zu sagen ist, mußte des Zusammenhangs der Gedanken wegen schon früher gebracht werden, so daß sich hier Wiederholungen nicht ganz vermeiden lassen.

a) Betrachtung vom theoretischen Standpunkt aus.

Für das Gebiet des theoretischen Wissens, das zunächst betrachtet werden soll, ist die Frage zu stellen: Sind die Ergebnisse des erkenntnistheoretischen Idealismus derart, daß sie den Wissenschaften als Grundlagen dienen können? oder, unter einem etwas anderen Gesichtspunkt: Folgen die Einzelwissenschaften in zwangloser Weise aus dem erkenntnistheoretischen Idealismus als Ergebnisse seiner Erwägungen?

Vor allem handelt es sich hier um die Naturwissenschaften, die ja gerade in von Hartmanns fruchtbarster Zeit jenen ungeahnten Aufschwung nahmen, der sie einer ganzen Epoche ihren Stempel aufdrücken ließ. — Mit großer Entschiedenheit betont von Hartmann, daß die ganze moderne Naturwissenschaft nur unter der Bedingung der Wahrheit des transzendentalen Realismus überhaupt Wissenschaft genannt werden könne. Nach der „Schablone“ dieser Weltanschauung denken die Naturforscher die Welt. Wollte man ihnen die idealistische Lehre einreden: sie seien zwar genötigt, die Welt so zu denken, doch habe dies nichts damit

---

[1]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 199—203

[2]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 212.

zu tun, ob sie wirklich so sei, dann würden sie vermutlich — lächeln.[1])

Subjektive Idealisten wie Lange oder „subjektivistische Skeptiker“ wie Vaihinger können daher unmöglich mit der Naturwissenschaft im Einklang stehen. Wenn von idealistischer Seite trotzdem ein widerspruchsfreies Zusammenstimmen der Prinzipien behauptet wird, so handelt es sich nur um wörtliche Übereinstimmungen, nicht um sachliche, indem nämlich dieselben Worte von den Philosophen idealistisch, von den Naturforschern realistisch verstanden werden.[2])

Wenn Vaihinger behauptet,[3]) daß die Naturwissenschaft eine „Rechtfertigung des Kantianismus“ gebe, so stimmt dies nur insoweit, als sie gewisse von Kant hervorgehobene Wahrheiten anerkennt, in erster Linie z. B. die subjektive Geltung der Denk- und Anschauungsformen bei der unmittelbaren Erfahrung.[4]) —

Was die Naturwissenschaft erklären will, sind transzendente Dinge. Durch die idealistische Ablehnung der transzendenten Kausalität wird nun die erstrebte Erklärung unmöglich, damit aber auch die Naturwissenschaft als Wissenschaft.[5]) Der Naturwissenschaft dafür anzumuten, statt Dingen an sich Bewußtseinsinhalte zu untersuchen, ist nicht angängig, da dies die Aufgabe der Psychologie, nicht der Physik, ist. Die Psychologie selbst aber ist nicht möglich ohne vorherige Orientierung in der objektiven Welt.[6])

Die Naturwissenschaft nimmt an, daß ihre „Hypothesen, Theorien- und Erklärungsversuche“ „begriffliche Widerspiegelungen des transzendent-realen Sachverhalts“ seien. Der transzendentale Idealismus hingegen setzt sie zu „psychologischen Illusionen ohne jeden Schimmer einer transzendentalen Wahrheit“ herab.[7])

Wenn es Naturforscher gibt, welche die „ausschließliche Subjektivität der Raumzeitlichkeit“ anerkennen, so kann es sich bei ihnen nur um eine „nominelle“ Anerkennung handeln, die zu ihrem tatsächlichen wissenschaftlichen Verhalten im Widerspruch

---

[1]) Neukantianimus usw., S. 60.

[2]) Neukantianismus usw., S. 60/61.

[3]) Hartmann, Dühring u. Lange, S. 56.

[4]) Neukantianismus usw., S. 61.

[5]) Über die Konsequenzen einer Ablehnung der transzendenten Kausalität, siehe besonders oben, S. 84 ff.

[6]) Neukantianismus usw., S. 61; vgl. auch Grundproblem, V. 40.

[7]) Grundproblem, S. 121/122.

steht. Denn sowie sie fortfahren, die Naturerscheinungen durch Atombewegungen zu erklären, setzen sie sich über ihren transzendentalen Idealismus hinweg. Mit bloß subjektiven, rein vorgestellten, Atomen lassen sich keine objektiv-realen Naturerscheinungen, aber auch keine subjektiven Bewußtseinserscheinungen erklären.[1]) „Die physikalischen Erklärungsversuche mit Atombegriffen und Bewegungsanschauungen fortsetzen zu wollen, könnte nur den Insassen eines Irrenhauses in den Sinn kommen". Ist einem geistig gesunden Naturforscher infolge philosophischer Erwägungen die bloße Subjektivität von Räumlichkeit und Zeitlichkeit zur Gewißheit geworden, so muß er seine physikalischen Grundhypothesen als illusorisch erkennen. Dann bleibt ihm weiter nichts übrig, als entweder seine Forschungen einzustellen, oder sie so fortzusetzen, als ob die Hypothese der transzendenten Geltung von Raum und Zeit wahr wäre, weil vielleicht auf diese Weise Material zusammengetragen wird, das dereinst auf Grund einer besseren Hypothese verwertet werden kann. Doch diese Hoffnung hat nur dann einen Sinn, wenn sowohl Dinge an sich, als auch ihre Wirksamkeit aufeinander und auf uns angenommen werden. Der konsequente transzendentale Idealismus aber leugnet das Ding an sich oder „verflüchtigt" es, „was praktisch dasselbe ist, zu einem bloß negativen Grenzbegriff oder einer rein subjektiven Kategorie". Damit ist aber jede etwaige physikalische Ersatzhypothese für die Annahme der transzendenten Raum-Zeitlichkeit völlig unmöglich gemacht. Dies gilt auch noch bei Annahme eines Dings an sich als positives unbekanntes X, wenn man ihm die transzendente Kausalität abspricht.[2])

Es ist also bei einer transzendental-idealistischen Erkenntnistheorie jede physikalische Forschung unmöglich, und der idealistische Physiker müßte seine Wissenschaft verlassen und Philosoph werden, wenn ihn nicht der Glaube an die Fruchtbarkeit seiner Wissenschaft veranlaßt, lieber den transzendentalen Idealismus aufzugeben.[3]) — Wird dieser aufrecht erhalten, so „muß die Naturwissenschaft abdanken", da ihr jene Weltanschauung nicht einmal „die bescheidenste Stätte" gewähren kann.[4])

Friedrich Albert Lange hat bekanntlich mit großer Entschiedenheit eine der eben dargestellten entgegengesetzte Auffassung

[1]) Grundproblem, S. 22.
[2]) Grundproblem, S. 22 f.
[3]) Grundproblem, S. 23.
[4]) Erkenntnislehre, S. 79.

vertreten und behauptet, daß Naturwissenschaft sehr gut bei den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des transzendentalen Idealismus möglich sei, und dies, trotzdem jener die Realität der Gegenstände in bloße Träume verflüchtigt hat.[1]) Der Materialismus ist für ihn die beste Forschungsmaxime, da er auf einen streng gesetzmäßigen Zusammenhang aller Bestandteile der Erfahrungswelt hinarbeitet; für die beste philosophische Weltanschauung hält er dagegen den transzendentalen Idealismus.

Der Langesche Versuch nun, diese beiden Weltanschauungen, die naturwissenschaftliche und die philosophische, miteinander in Einklang zu bringen, ist vollkommen aussichtslos. Der Materialismus nämlich setzt eine unabhängig vom Bewußtsein existierende Materie voraus; der transzendentale Idealismus dagegen macht die Materie zu einem bloßen Produkte des Geistes. Für den Materialismus ergibt sich der Geist aus der rein mechanischen Wirksamkeit der Materie, für den Idealismus die Materie aus der Wirksamkeit des Geistes. Vereinigt man beide, wie es Lange getan, so hat man:

Materie (Ursache des Geistes (nach dem Materialismus), Wirkung des Geistes nach dem Idealismus)

↓ ↑

Geist (Wirkung der Materie (nach dem Materialismus), Ursache der Materie (nach dem Idealismus).

Die Wirkung ist also zugleich die Ursache ihrer Ursache. Eine Lehre, die das behauptet, muß als „Confusionismus“ bezeichnet werden.[2]) Trotzdem akzeptiert Vaihinger die Langesche Auffassung,[3]) wenn er auch an einer anderen Stelle[4]) zugibt, daß zwischen der Reihe der mechanischen und der der psychischen Vorgänge keinerlei Übergang oder Kausalzusammenhang vorhanden sei. — Jedenfalls hat sich hier für den Materialismus herausgestellt, was für jede naturwissenschaftliche Weltanschauung gilt, — daß sie nur auf Grund einer realistischen Erkenntnistheorie möglich sein kann. —

Daß auch die historischen Wissenschaften für ihre sinnvolle Geltung diese Erkenntnistheorie voraussetzen, läßt sich aus

---

[1]) Ergänzungsbd. zur Phil. des Unbew., S. 14.

[2]) Neukantianismus usw., S. 65/66.

[3]) Hartmann, Dühring und Lange, S. 58.

[4]) Hartmann, Dühring und Lange, S. 118/119.

den Ausführungen ersehen, die oben[1]) bei der Besprechung von Schopenhauers Geschichtsauffassung gemacht worden sind.

Obgleich sich über die Ergebnisse des erkenntnistheoretischen Idealismus auf theoretischem Gebiet noch manches sagen ließe, möchte ich doch hier nur noch auf die eingehenden Ausführungen des ersten Hauptteils dieser Arbeit hinweisen,[2]) wo manches hierher Gehörige vorweggenommen ist, und übergehen zur Erörterung der praktischen Ergebnisse des hier behandelten Standpunktes.

b) Betrachtung vom praktischen Standpunkt aus.

Fichte war der Meinung, daß ein ethischer Idealismus, d. h. eine Sittlichkeit, die nicht nach reinen Opportunitätsgründen, sondern nach großen, leitenden Gedanken, — Ideen —, das Leben einzurichten trachte, am besten sich auf dem „erkenntnistheoretischen Idealismus“[3]) aufbaue. Auch Fr. A. Lange glaubte gegenüber der naheliegenden Versuchung, die „Sittlichkeit“ auf dem Materialismus aufzubauen, auf den transzendentalen Idealismus als die Grundlage einer wertvolleren, positiven Sittlichkeit hinweisen zu müssen. Ähnliches gilt auch schon von Berkeley.[4])

Diese drei Denker sind aber insofern inkonsequente Idealisten, als sie geistige Dinge an sich annehmen, also immaterialistische Spiritualisten sind. Stellt man sich auf den Standpunkt des konsequenten Idealismus und leugnet man alle Dinge an sich [oder macht sie zu negativen Grenzbegriffen oder zu positiven x ohne kausale Wirksamkeit], dann ist der erkenntnistheoretische Idealismus nicht nur von zweifelhaftem Werte für die Begründung von Religion und Sittlichkeit, sondern geradezu bedenklich.

Fängt man bei der Religion an und betrachtet zunächst ihren zentralen Begriff, so kann Gott nach den Grundsätzen des konsequenten transzendentalen Idealismus nur „eine Gruppe von Vorstellungen meines Bewußtseins ohne transzendentale Realität“ sein. Zu einem solchen Traumbilde, dessen illusorischen Charakter ich durchschaue, kann ich aber unmöglich ein religiöses Verhältnis haben. Nimmt man bei dem Zustandekommen der Gottesvorstel-

---

[1]) S. 62.

[2]) Vgl. besonders S. 88—99.

[3]) Hier (Grundproblem, Seite 74) kommt dieser Ausdruck bei von Hartmann vor.

[4]) Grundproblem, S. 74.

lung noch unbewußte oder „mögliche“ Vorstellungen[1]) zu Hilfe, so ändert dies nichts an diesem Ergebnis. Wenn auch mein Traumleben so eingerichtet sein mag, daß im Anschluß an die Vorstellung Gottes und die eines religiösen Verhältnisses zu ihm gewisse erhebende Gefühle entstehen, und wenn ich auch um dieser Gefühle willen praktisch immer wieder mich diesem göttlichen Vorstellungsbilde zuwende, so muß ich doch „als theoretischer Philosoph“ ein solches Tun als widerspruchsvoll bezeichnen.[2])

Für die Religiosität wird auf diese Weise wenig herauskommen, auf keinen Fall mehr, als auf der Grundlage eines transzendentalen Realismus, für den meinem Vorstellungsbilde Gottes ein transzendent Reales entspricht und daher das religiöse Verhältnis als reale Beziehung zu einem an sich seienden Gotte aufgefaßt werden kann. —

In betreff der Sittlichkeit ist es unmöglich, daß ein religiöses Verhältnis zu einem bloß illusorischen Gott auf die Dauer von motivierender Kraft für ein sittliches Handeln bleibt.[3])

Doch noch von einer anderen Seite droht der Sittlichkeit Gefahr. Es wird nämlich vom konsequenten Idealismus auch die transzendente Realität der Mitmenschen, allgemein: der Mitgeschöpfe, geleugnet. Nun kann ja der transzendentale Idealismus das sittliche Handeln dadurch zu begründen suchen, daß er folgendes geltend macht: Die Vorstellungen gewisser Handlungen, die wir als unsittlich bezeichnen, haben Unlust, die Vorstellungen gewisser anderer, „sittlicher“, Handlungen Lust zur Folge. Außerdem knüpfen sich an die Vorstellungen der ersten Art weitere von Unlust begleitete „Vorstellungen von Gegenwirkungen der Geschädigten und der Gesellschaft“. Es ist nun durchaus wünschenswert, daß ich mich z. B. nicht als Mörder träume, um nicht die Unlust der Verfolgungsangst usw. zu haben.

Da nun aber nach dem konsequenten transzendentalen Idealismus das Ich gar nicht der Erzeuger des Traumes, sondern „nur eines unter seinen vielen Produkten ist“, so ist irgend ein Einfluß des Ichs auf den Verlauf des Traumes schwer zu begreifen; der konsequente Idealismus kann mir nicht „die Leitung des Traumverlaufs nach meinen Wünschen ermöglichen“. Doch wenn ich mir seine Grundgedanken klar mache, so liefert er mir „den Licht-

[1]) Über solche vgl. die theoretischen Ausführungen, S. 24.
[2]) Grundproblem, S. 74/75.
[3]) Grundproblem, S. 75.

blick der Besinnung, daß ich ja doch bloß träume". Damit, daß so Ich, Handeln und Mitmenschen vollkommen klar als „Traumillusionen" eingesehen werden, werden „Gewissensangst und Gewissensbedenken gegenstandslos", „Verfolgung und Strafe illusorisch". — Da das ganze Leben also ein außer meiner Macht stehender Traumverlauf ist, dessen Inhalt, weil illusorisch, mir gleichgültig sein muß, stellt sich ein völliger Indifferentismus gegen diese Folge wechselnder Bilder als die schließliche praktische Konsequenz des transzendentalen Idealismus dar. — Man kann nach diesen Ergebnissen wohl sagen, daß der Versuch einer Bewährung des konsequenten transzendentalen Idealismus auf praktischem Gebiet, ein Versuch, dessen Gelingen einen indirekten Beweis für die Weltanschauung selbst hätte bieten können, ähnlich wie der entsprechende Versuch auf theoretischem Gebiet, zu einer *reductio ad absurdum* geführt hat.[1])

Schon lange vor dem Erscheinen des „Grundproblems der Erkenntnistheorie", dem die voraufgegangenen Ausführungen entnommen sind, hat von Hartmann in seinem Werke über „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus" usw. die praktischen Ergebnisse des transzendentalen Idealismus einer Kritik unterzogen, und zwar in einer Besprechung der Lange-Vaihingerschen Auffassung der spekulativen Philosophie als Begriffsdichtung.

Nach dem skeptischen Standpunkt beider, besonders Vaihingers, ist eine wirkliche Erkenntnis nicht möglich, als Spekulation, d. h. als Verknüpfung von Begriffen und Urteilen zu einem System, ist sie aber unentbehrlich. Wenn eine solche systembildende Verknüpfung wegen des Nichtgebundenseins der Stücke an eine reale Wirklichkeit auch nur den Charakter einer Dichtung hat, so ist diese Begriffsdichtung doch notwendig, denn wir können uns nun einmal gewisser Illusionen[2]) nicht entschlagen, weil sie für unser praktisches, vor allen Dingen für das sittliche Verhalten maßgebend sind. Es soll so der praktische Idealismus, vor dem zersetzenden Einfluß der Skepsis gerettet werden. Auch nachdem wir den illusorischen Charakter z. B. der sittlichen Ideen eingesehen haben, sollen wir sie doch als „bewußte Illusionen", als „eine Art bewußter Selbsttäuschung" festhalten, und auf solche Weise „Systeme

[1]) Grundproblem, S. 75/76.

[2]) Vaihinger sagt jetzt (in der „Philosophie des Als ob") in mancher Hinsicht besser „Fiktionen."

dichten, als ob sie wahr wären". Das bedeutet aber Lügen festhalten, denn anders lassen sich die Ergebnisse einer solchen bewußten Selbsttäuschung nicht bezeichnen; und auf solchen Lügen sollen Religion und Sittlichkeit aufgebaut werden. Dies ist eine Zumutung, die nicht nur „aberwitzig und absurd", sondern auch „tief unsittlich und verwerflich ist.[1])

Es muß wohl oder übel, selbst beim besten Willen, im Einzelnen zu einem Konflikt zwischen dem „Verstand", der die ganzen Ideen als Illusionen einsieht, und dem „Herzen" kommen, das noch fest an ihnen hängt. Hat tatsächlich der Verstand mit seiner Behauptung recht, so wird sich in diesem Kampfe das Herz nicht auf die Dauer behaupten können;[2]) es muß seine Ansprüche aufgeben, und der theoretische Skeptizismus mündet ethisch in völligen „Nihilismus" aus. Lange selbst war allerdings noch der Ansicht, daß es bei einem solchen Konflikt „im Ganzen besser sei, einstweilen die Aufklärung zu opfern als die Kraft".[3]) Doch ist anzunehmen [im Jahre 1876], daß Langes Schüler nicht ebenso denken und sich mehr „in der Richtung auf völligen Nihilismus" entwickeln.[4])

Es ist nun, nachdem sich die Unfähigkeit des konsequenten transzendentalen Idealismus zur Begründung von Religion und Sittlichkeit im Allgemeinen ergeben hat, noch auf einige mehr Einzelcharakter tragende Fragen einzugehen.

Das Freiheitsproblem, das für die Beurteilung des sittlichen Handelns von so großer Bedeutung ist, war von Kant zu einer Art Lösung gebracht worden, wonach vom Intelligiblen, dem nicht der Zeitform und nicht der Naturkausalität unterworfenen transzendenten Dinge (an sich), die Bestimmung des Handelns ausgeht. Gegenüber Bahnsen, der diese Freiheitslehre ebenfalls vertritt, macht nun von Hartmann folgende Argumente geltend:

Ist das intelligible Individuum von einem gemeinsamen Urgrund alles Seins gesetzt und bedingt, dann kann es nicht frei sein. Ist es an sich existierend, so kann seine Aseität eine dop-

---

[1]) Neukantianismus usw., S. 82—84.

[2]) A. Dorner sagt in seinen „Grundlinien der Erkenntnistheorie und Metaphysik", 1887: „Was für wahr gehalten wird, kann auch in den Dienst der Praxis gestellt werden; aber niemals kann etwas, dessen Unwahrheit man einsieht, auf die Dauer im praktischen Interesse festgehalten werden." (Zitiert nach „Kritische Wanderungen", S. 225.)

[3]) sc. die des „Herzens." Gesch. des Materialismus, II, S. 559.

[4]) Neukantianismus usw., S. 85—87.

pelte sein: a) eine bloß negative — Ausschliessung aller Bedingtheit von außen, b) eine positive — Selbstsetzung. Im ersteren Fall ist das Sein ein „unentstandenes, grundloses, von Ewigkeit her vorgefundenes,[1]) für das daher das [endliche] Individuum keine Verantwortung haben kann, weshalb von Freiheit dann keine Rede sein darf.[2]) Im Falle der Selbstsetzung des intelligiblen Individuums sind zwei Unterfälle denkbar: 1) Das Individuum hat vor seiner Existenz sein künftiges Wesen (seine Grenze) frei bestimmt. Dies ist natürlich faktisch unmöglich. 2) Es hat zuerst bloß existiert, ohne ein Wesen zu besitzen, und dieses in jenem „absolut bestimmungslosen Zustande“ frei bestimmt. Auch dies ist unmöglich, [da die bloße wesenlose Existenz aus sich heraus niemals zur Bestimmung, zum Wesen kommen kann]. — Es ist also im Sein (an sich) eine individuelle Freiheit undenkbar. Gesetzt aber, es gäbe wirklich eine solche Freiheit, so wäre sie ethisch wertlos, denn Verdienst und Schuld, um derentwillen ja Freiheit angenommen wird, können nur bei Taten vorliegen, „die beim vollen Licht des Bewußtseins vollbracht sind.“ Bei der „imaginären Selbstbestimmung des intelligiblen Seins“ kann hiervon nicht die Rede sein; sie würde, wenn vorhanden, dem bewußten Leben als ein Verhängnis gegenüberstehen, für das keinerlei Verantwortung besteht.“[3]) —

Gegenüber der Kantischen Ideenlehre ist zu bemerken, daß die Ideen (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) dort nur regulative Geltung haben, d. h. für die Erkenntnis nur von problematischer Bedeutung sind. Es fragt sich hier, wie uns zugemutet werden kann, unser Handeln von solchen Ideen leiten zu lassen, wo uns doch nicht einmal zugemutet wird, es nach den eingestandenermassen konstitutiven Prinzipien zu richten. Als regulative Prinzipien ohne konstitutive Bedeutung stellen also die Ideen eine „verunglückte Rückzugsposition des rationalen Urteilsapriorismus“ dar, welcher auf praktischem Gebiete wenigstens die Metaphysik bewahren möchte.[4]) —

Die bloß subjektive Finalität des transzendentalen Idealismus führt zu der Schwierigkeit, daß man keine „Allgemeingültig-

---

[1]) [Sonst müßte es eben von außen her bedingt sein].

[2]) [Denn „Freiheit“ setzt Verantwortung, Zurechenbarkeit, voraus].

[3]) Neukantianismus usw., S. 183.

[4]) Kants Erkenntnistheorie usw., S. 191.

keit und Verbindlichkeit der Pflicht oder der sittlichen Forderungen" mehr behaupten kann. Denn jede Subjektivität kann sich ihre Zwecke ganz nach Belieben setzen. Nur bei einer objektiv-realen Zweckmäßigkeit ist es möglich, daß das Individuum seine eigenen Zwecke höheren unterordnet, wie es die Sittlichkeit verlangt. — In noch höherem Maße fordert das religiöse Bewußtsein die objektiv-reale Finalität. Damit nämlich eine Erlösung, nicht nur des Einzelnen, sondern der ganzen leidenden Welt, erfolgen kann, muß es eine für alle gültige, vom Einzelnen unabhängige, also eine objektiv-reale, Zweckmäßigkeit geben.[1]) —

Schließlich mag hier noch die bekannte, oft angeführte Tatsache Erwähnung finden, daß der „naiv-realistische Glaube an die Realität und Kontinuität des Wahrgenommenen" derartig stark ist, daß ihn kein Positivist oder subjektiver Idealist praktisch (im weitesten Sinne) abzulegen vermag, wenn er ihn auch theoretisch für illusorisch erklären muß. Die Macht dieses Glaubens ist es, welche die oben[2]) aufgezeigten mannigfachen Inkonsequenzen der [positivistischen und] subjektiv-idealistischen Erkenntnistheorie hervorruft.[3]) —

Es muß überhaupt in der menschlichen Natur ein unüberwindlicher Hang zu realistischer Weltauffassung liegen, denn man kann ganz allgemein feststellen, dass Idealisten im Alter sich mehr und mehr wieder dem Realismus zuwenden. Eine solche „Gravitation nach dem Realismus hin" läßt sich z. B. bei Schopenhauer feststellen.[4])

---

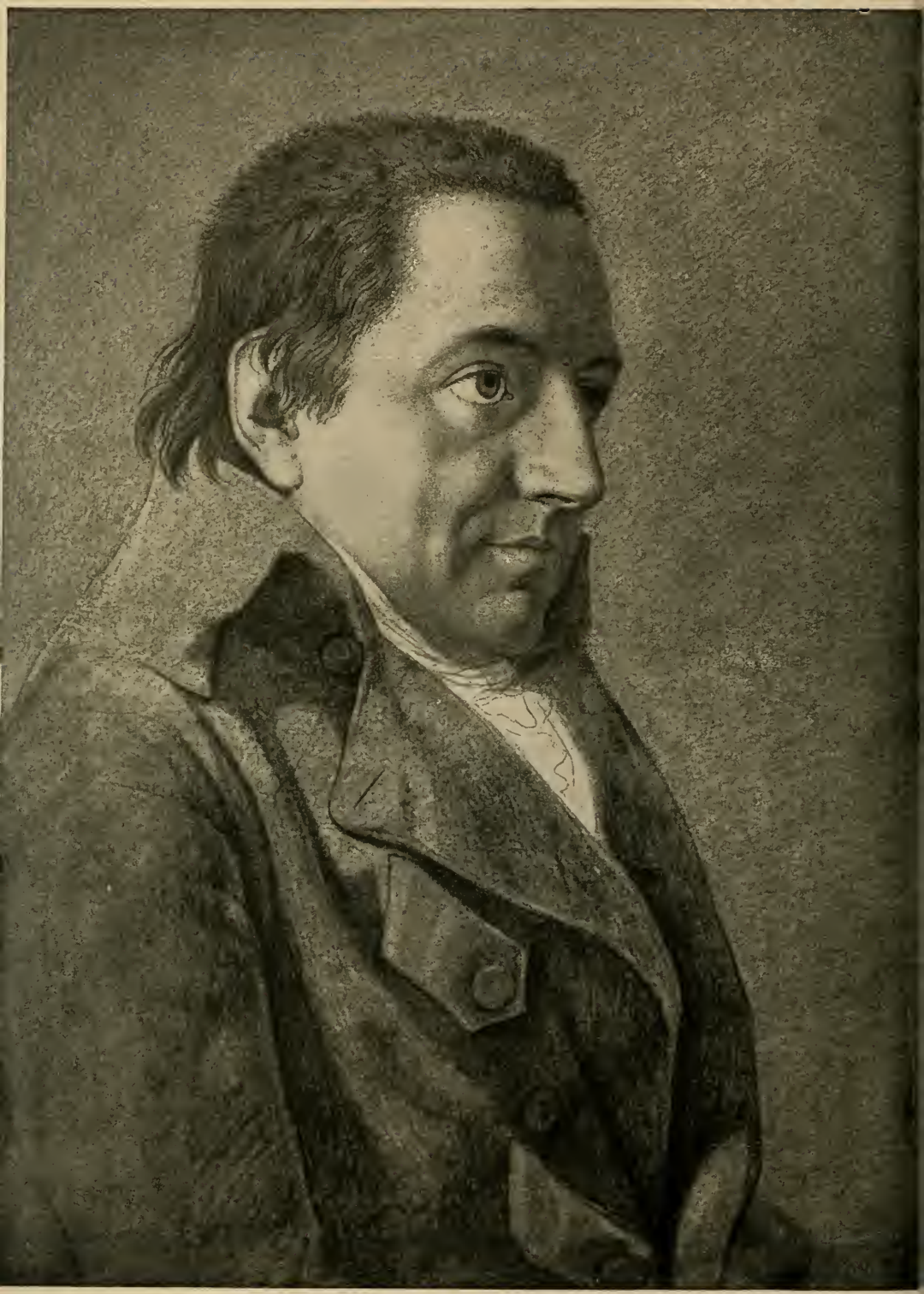
[1]) Kategorienlehre, S. 468.

[2]) Siehe S. 14 ff.

[3]) Krit. Wanderungen, S. 190 (Referat über Volkelt); vgl. auch Grundproblem, S. 2 u. 15.

[4]) Philos. d. Unbew., S. 26.

A
Frontispiece.



AUS DEM KUNSTWART

FRIEDRICH BUR

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. Nr. 44.

Aus Fichtes Leben

Briefe und Mitteilungen zu einer künftigen Sammlung von Fichtes Briefwechsel

Von

Dr. Hans Schulz
Oberbibliothekar a. d. Universitätsbibliothek in Halle

Mit einem Bildnis Fichtes

Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1918

Alle Rechte vorbehalten.

Erich Brandenburg

o. Professor der Geschichte an der Universität Leipzig

zum fünfzigsten Geburtstage

31. Juli 1918

freundschaftlich gewidmet

Es war dem jungen Theologen Johann Gottlieb Fichte nicht geglückt, zum Examen zu kommen. Der einstige Gänsejunge von Rammenau mußte froh sein, als Hauslehrer sein Leben zu fristen. Ein Glücksfall war es, daß er zur Erziehung nicht nur der Kinder, sondern auch der Eltern zu Herrn Ott in Zürich kam, dem Besitzer des Gasthofs zum Schwert, in dem auch Goethe später einmal gewohnt hat, ein Glück wurde für ihn die Einführung bei dem Kaufmann Hartmann Rahn, die er Lavater verdankte. In dessen Tochter Johanna fand er die Frau, die seine Lebensgefährtin werden sollte. Sie war in Lyngby auf Seeland in Dänemark geboren, wo der Vater eine Seidenfabrik gehabt hatte. Als Freund Klopstocks war er diesem nach Dänemark gefolgt und hatte eine seiner Schwestern geheiratet; Beziehungen zu dem fernen Inselande waren ihm nach seiner Rückkehr in die Schweiz geblieben. In dieser Luft lag es für Fichte nahe, seine Vertiefung in Klopstocks Messias schriftstellerisch fruchtbar werden zu lassen. Er schrieb einen Aufsatz darüber und über die unpoetische Wirkung der Orthodoxie in diesem biblischen Epos. Als er die Stellung im Gasthof zum Schwert aufgegeben hatte und es sich darum handelte, einen Wirkungsplatz in der Welt zu finden, sandte er ihn an Klopstocks mächtigen Gönner, den leitenden Minister in Dänemark, Graf Andreas Peter Bernstorff. Wie dessen Antwort ausgefallen ist, dafür gibt es nur eine Bemerkung in einem Briefe Fichtes an seine Braut vom 12. August 1790: Von Graf Bernstorff habe ich ganz das erwartet.*)

Als Fichte von Zürich in die Heimat zurückgekehrt in Leipzig schlecht und recht lebte, suchte er schriftstellerische Tätigkeit und Erwerb. Daher dachte er daran, den Messiasaufsatz im „Neuen deutschen Museum“ unterzubringen, und schrieb an den Herausgeber Heinrich Christian Boie:

---

*) Die Ausgabe der Bernstorffschen Papiere von Aage Friis bringt bisher nur Briefe bis 1783.

[Fichte an Boie.] 1790 Mai 22 Leipzig.

Wohlgebohrner Herr,
Hö[ch][z]uehrender Herr Juſtiz=Rath,

Beigeſchloßnes Manuſcript überſchikte ich an Herr Göſchen, mit der Anfrage: ob es wohl in das neue deutſche Muſeum eingerükt werden könnte? — Ich bekam den Rath, es an Euer Wohlgebohrnen zu ſchiken, und bediene mich mit dem innigeſten Vergnügen dieſer Gelegenheit mich Denenſelben bekannt zu machen.

Herrn Klopſtock, ſollte ich glauben, könnte dieſer Aufſaz keinesweges entgegen ſein. Sehr warme Freunde von ihm haben ihn gern geleſen, und ich habe Urſache zu glauben, daß er ihm ſelbſt, ehe er gedrukt erſcheint, bekannt werden wird, indem er an jemand nach Coppenhagen im Manuſcripte geſchikt iſt, der ſehr mit ihm lürt iſt.

Sollten aber etwa den orthodoxen manche Behauptungen zu kühn ſcheinen? Ich ſchrieb den Aufſaz freilich in einer Gegend, und für einen Zirkel, wo man das alles wohl wagen durfte. Ich weiß nicht, ob man in allen Gegenden Deutſchlands eben ſo weit iſt. Sollten Euer Wohlgebohrnen es alſo nöthig finden, hier einen Ausdruk zu mildern, und dort einen durchzuſtreichen, ſo bin ich ſehr überzeugt, daß mein Aufſaz dabei nichts kann, als gewinnen.

Sollten Dieſelben dieſen Aufſaz leſenswerth finden, ſo könnte ich vielleicht mehrere Beiträge zum Muſeum liefern. Sollte es überflüßig ſein, die Aufmerkſamkeit des Publicum wieder auf Klopſtock, und andere ältere Meiſterwerke der Deutſchen hinzurichten, die ſich ganz aus ihren Händen verlohren zu haben ſcheinen? Sollte es nicht auch zuweilen nöthig ſein, dieſem Publicum einige neuere, als z. B. Göthens Iphigenie, u. dergl. für die ſein Geſchmak zu verdorben ſcheint, durch eine deutliche Entwickelung ihrer Schönheiten zu empfehlen: ohngefähr in der Manier, wie es neulich ein treflicher Kopf in Ihrem Muſeum angefangen hat, mit Bürgers hohen Liede zu thun?

Verzeihen Sie, daß ich Ihre Geſchäfte auf einen Augenblik unterbrochen habe, und glauben Sie, daß ich mit der vollkommenſten Hochachtung bin

Euer Wohlgebohrnen

gehorſamſter Diener
Gottlieb Fichte.

Leipzig, auf der Fleiſcher=
Gaße, in des Böttcher Weinholds
Hauſe, 1. Treppe,
d. 22. Möi. 1790.

[München, Kgl. Hof- und Staatsbibliothek.]

Der Aufsatz über Bürgers Hohes Lied, den er rühmt, stammt von August Wilhelm Schlegel. Fichte war mit Recht unzufrieden mit dem großen Lesepublikum und dachte daran, zu seiner Besserung beizutragen. Es schien ihm nützlich, eine Monatsschrift zu

schreiben, in der er vor geschmacklosen, zeit- und seelverderbenden Lesereien warnen, nützlichere empfehlen, den Geschmack des Publikums zu berichtigen suchen wollte. In dem Plan, den er dafür entwarf, rügt er, daß das Publikum, immer begierig nach Neuem, seine ersten Schriftsteller kaum mehr kennt, und daß unter den Lesern vielleicht viele sind, die von den ersten Meisterstücken in unserer Sprache nur die Namen wissen; Klopstock wird wenig mehr gelesen, Goethes Iphigenie, „ein Werk, das Deutschland kühn neben Griechenlands Meisterstücke stellen könnte", kraftlos gefunden. Aber er verzweifelte daran, für diese Monatsschrift einen Verleger zu finden. Über seinen Messias-Aufsatz schrieb Boie am 14. Juni 1790 an seinen Schwager Johann Heinrich Voß: „Das andere Stück hat einen Inhalt, der schon beherzigt zu werden verdient, und mir hier nicht übel behandelt scheint; aber was wird Klopstock sagen? wird ers auch übel nehmen? Du kannst das besser wissen und beurteilen, als ich."*) Wie die Entscheidung fiel, das zeigt ein Brief Fichtes an seinen Freund Achelis: „Boie schrieb mir zurück, er fürchte, der Dichter, der ihn seit Jahren mit seiner Freundschaft beehre, könnte es übelnehmen, wenn ein Aufsatz, der seinem „Messias" gefährlich werden könne, durch ihn ins Publikum komme, u. dgl. Es war mir sehr recht, denn schon hatte ich die Sünde bereut." Wie groß die Sünde war, läßt sich nicht nachprüfen, in Fichtes Nachlaß befindet sich der Aufsatz nicht; ob sich eine Abschrift erhalten hat, bedarf der Nachforschung.

Erst drei Jahre später, nachdem er durch das Eindringen in Kants Philosophie die Richtung seines Lebens bekommen und durch den Aufenthalt in Preußen größere Reife gewonnen hatte, konnte Fichte die Braut heimführen und sich ihrem Oheim Klopstock in einem ehrfürchtigen Briefe nähern. Praktischen Erfolg haben diese Beziehungen nicht gehabt, aber die Verbindung mit dem deutschen und dänischen Norden, der ein einheitliches Kulturgebiet von selbständiger Kraft bildete, blieb gewahrt. Auf der Hochzeitsreise, die ihn zunächst nach Bern führte, besuchte Fichte einen jungen Dänen, Jens Baggesen, der bei Verwandten seiner Frau, einer Enkelin Albrechts von Haller, weilte. Dieser ließ sich verleugnen, ein Söhnchen von ihm lag im Sterben, aber sie trafen einander auf der Treppe und ein Gespräch über den Satz des

*) Walther Hofstaetter, Das deutsche Museum, Leipzig 1908, S. 126. (Probefahrten, hrsg. v. Albert Köster, Bd. 12.)

Bewußtseins fesselte sie dort fast eine Stunde. Baggesen kam von Jena, von seinem Freunde Karl Leonhard Reinhold, dem Kantianer, der durch Lavaters Einfluß eben als Professor der Philosophie nach Kiel berufen worden war. Reinhold hatte ihn gerade in diesen Tagen auf ein neues ohne Verfassernamen erschienenes Buch hingewiesen, „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, erster Teil, zur Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit", und die Vermutung ausgesprochen, daß es von Fichte herrühre, „nur daß hier die Schreibart reiner und blühender ist, als in der Kritik der Offenbarung". Auch in Schleswig-Holstein und in Kopenhagen las man das Buch. Baggesens fürstlicher Gönner und Freund „Timoleon", in dessen literarisch-pädagogischem Auftrage er nach der Schweiz gereist war, der Erbprinz Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg, trug ihm gerade in diesen Tagen auf, den Verfasser zu ermitteln: „Es ist manches in seinem Buche, welches mir nicht einleuchten will, und für mich nicht die Evidenz hat, welche er demselben beilegt. Allein ich verehre seinen gründlichen Scharfsinn, und seinen edlen würdigen Charakter, der allenthalben unverkennbar ist."*) Eng verbunden war ihm der Finanzminister Dänemarks, Graf Ernst Schimmelmann, mit dem vereint er zwei Jahre früher dem kranken Schiller die vor Sorgen und Not rettende Hilfe gereicht hatte; auch in dessen Hause las man das aufwühlende, verwegene Buch. Nach Jena und Kopenhagen meldete nun Baggesen den Namen des Urhebers. Dieser hatte die „Beiträge" vor der Brautfahrt in Preußen verfaßt, wo er eine überaus befriedigende Hofmeisterstelle innehatte. An Theodor v. Schön hat er von dort einmal geschrieben: „Sie müssen wissen, daß mein jetziger Umgang fast ganz in Damen, und zwar in sehr gebildeten, vortrefflichen Damen besteht." Welchen Erfolg er dieser Geselligkeit zuschrieb, zeigt eine Äußerung, die sich in Karl August Böttigers Nachlaß erhalten hat**): „Ist etwas in meinen Beiträgen über die Revolution, was treffend und allgemein belobt worden ist, so ist es bloß dem zuzuschreiben, daß ich diese Materie länger als ein Jahr in Königsberg und im Hause des Grafen Crokow mit Frauen und Männern aller Art erst durchgesprochen hatte. Dies Durchsprechen über Materien mit Männern und Weibern, die gar

*) Hans Schulz: Timoleon und Immanuel, Dokumente einer Freundschaft Leipzig, Hirzel, 1910, Seite 202.

**) Dresden, Kgl. Landesbibliothek.

nicht schulgerecht räsonniren, ist von unendlichem Wert, wäre niemand nötiger als den Kathederdozenten und Professoren und ist doch gerade da am seltensten.“ Baggesen wurde durch die neue Bekanntschaft, ja Freundschaft aufs höchste angeregt und zugleich zu Widerspruch gereizt. Er besuchte Fichte in Zürich, schrieb in dessen Stammbuch sein „Sum – ergo cogito!“ und empfing von ihm folgenden Eintrag:

Der Menschheit ists, und ihren heilgen Rechten
Gedeihlich, wenn von Zeit zu Zeit
Timoleone für sie fechten,
Und der Icetes Tod ein Land vom Joch befreyt;)*
Damit das Scepter Volk sich nicht zu viel erlaube
Und wenigstens mit Mäßigkeit,
Die oft selbst Räuber zeigen, raube
Und wenigstens sich tödbar glaube.

Zürich d. 8. Dec. 1793.

Gedenken Sie gütig Ihres hochachtungsvollen Freundes, der sich zu weniger erhabenen, aber darum vielleicht nicht weniger nöthigen Diensten für die Menschheit berufen glaubt.

Joh. Gottlieb Fichte, aus Sächsen.

Tags darauf wanderten sie zusammen, begleitet vom Maler Karl Ludwig Fernow, nach Richterswyl und besuchten Pestalozzi.

Wenig später, und Fichte bekam Schreiben aus Jena vom Juristen Professor Gottlieb Hufeland und aus Weimar von dem etwas älteren Schulkameraden von Pforta her, Oberkonsistorialrat und Gymnasialdirektor Karl August Böttiger, des Inhalts, daß er zu Reinholds Nachfolger an der Universität Jena ausersehen sei. Auch schon von amtlicher Stelle, von Christian Gottlob Voigt, wurden Fühler ausgestreckt.

[Fichte an Böttiger.]

Zürich, d. 8. Jener. 1794.

Mit umlaufender Post, Theurer, würdiger Freund, antworte ich Ihnen, theils um Ihnen recht bald meine Dankbarkeit für Ihre freundschaftliche Zuschrift zu beweisen, theils um einen Irrthum zu berichtigen, wenn Sie in demselben schweben sollten.

Ich erfuhr zwar nicht lange nach meiner Ankunft in Zürich durch Lavater, daß Reinhold nach Kiel gerufen sey; aber ich habe darauf so wenig reflektirt,

*) Hiketas aus Syrakus, Tyrann von Leontinoi, wurde von Timoleon besiegt und hingerichtet. (Plutarch, Timoleon.)

daß ich vielmehr einleuchtend darthun könnte, daß ich den Sommer, und Herbst über ganz andere Dinge unterhandelt. Eine Entdeckung gegen Ende des Herbstes machte mich nichts sehnlicher wünschen, als einige Jahre unabhängige Muße. Ich habe keinem einzigen meiner Freunde, oder Freundinnen auch nur ein Wort darüber geschrieben, oder gesagt, als ob ich nur wüßte, daß Rhd. von Jena weggehe; und ich hörte vor einigen Wochen von Rhds. vertrautestem Freunde, u. meinem, *Baggesen,* mit wahrer inniger Theilnahme, daß der Adjunkt Niethammer diese Stelle erhalten habe. Vor ein paar Wochen erhalte ich durch Her. P. Bischof*) den ersten Wink, daß mein Name in dieser Sache genannt worden sey, aber so unbestimmt, daß ich, da ich zumahl den ernannten Nachfolger sicher zu wißen glaubte, ihn im Irrthume glaubte, u. darauf nicht weiter achtete. Vor 3. Tagen erst erhielt ich die erste vorläufige Erkundigung von Prof. Hufeland, ob ich wohl, wenn die Wahl auf mich fallen sollte, kommen würde; und heute erhalte ich Ihren freundschaftlichen Brief, nebst den wichtigen, die ihn begleiten. Seyn Sie also versichert, Theuerster Freund, daß alle diejenigen, welche in dieser Sache gearbeitet haben, gerade so wie Sie, den ich darunter vorzüglich zähle, ob Sie mir gleich Ihren Antheil edelmüthig verbergen, nur um soviel mehr meinen Dank verdienen, da sie es gänzlich ohne mein Mitwißen gethan haben. Gewißer Triebfedern in dieser Sache mich zu bedienen, wenn ich überhaupt der Mann wäre, der in irgend einer Sache sich der Triebfedern bediente, wäre ohnedem unschicklich, und beleidigend für meine übrigen Gönner und Freunde gewesen, worunter ich z. B. Sie zu zählen die angenehme Berechtigung hatte. Hätte ich in dieser Sache etwas thun wollen, so seyn Sie nur fest versichert, daß ich an keinen andern, als geradezu an Sie, und Hufeland, u. vielleicht Schütz**) würde geschrieben haben. — Vermehren Sie also Ihre bisherige Güte durch die neue, dieses allenthalben, wo es schiklich ist, recht laut zu sagen; damit dieser Ruf so ehrenfest für mich bleibe, wie ich, seitdem ich denke, mich bestrebt habe, daß alle seyn möchten, die an mich ergingen.

Dem Herrn Geh. Aßist. Rath Voigt werde ich künftigen Posttag antworten, weil heute keine Zeit übrig ist. — Ich bedaure, der Güte meiner Freunde mich nicht so ganz unbedingt hingeben zu können, wie ich's wünschte. Es ist die Frage, ob Jena ein Unternehmen, das nur in unabhängiger Muße ausgeführt werden kann, hindern wolle oder nicht; ob es an mir einen ganz gewöhnlichen Profeßor, wie man sie häufig auftreibt, haben, oder ob es mich mit einiger Auszeichnung will auftreten sehen. Will es das lezlere, so kann ich nicht eher antreten, als Ostern 95. Zuhörer will ich auch dann wohl bekommen. — In allem übrigen werde ich meine Dankbarkeit für Ihre guten Rathschläge dadurch bezeigen, daß ich Sie befolge.

Glauben Sie, daß mir Ihr Brief, seinen Inhalt abgerechnet, (schon

*) Pastor Bischoff in Battgendorf, ein Schulfreund Fichtes.

**) Christian Gottfried Schütz, Professor der Philologie in Jena, Gründer und Herausgeber der Allgemeinen Literatur-Zeitung.

[gestrichen]) bloß in der Rükſicht unendlich ſchäzbar würde geweſen ſeyn, da er mir ein ſicheres Unterpfand der Fortdauer Ihrer alten Freundſchaft iſt.

Meine Frau empfiehlt ſich Ihnen. Sie iſt allerdings ein gutes Weib.

Leben Sie wohl, und bleiben Sie der Freund

Ihres

Sie hochſchäzenden Freundes

Fichte.

Daß ich von Ihrem Briefe keinen undankbaren Gebrauch mache, verſteht ſich.

Sollten Sie P. Biſchof ſehen, ſo empfehlen Sie mich ihm herzlich, u. haben die Güte, ihm zu ſagen, daß ich ihm nächſtens antworten werde.

NB. Halten Sie es nicht für gut gethan, daß mein Entſchluß eher ruchtbar werde, ehe ich Voigt geſchrieben, ſo brauche ich Sie nicht zu bitten, ihn bis dahin geheim zu halten. Er erhält einen Poſttag ſpäter meine Antwort.

[Dresden, Kgl. Landesbibliothek.]

[Fichte an Böttiger.]

Zürich, den 4. Februar. 1794.

Wirklich, Theurer Freund, gab es außer dem Hauptgrunde, der mich verhinderte, mich für nächſtkünftige Oſtern zu beſtimmen, auch noch Nebengründe; die Sie glüklich berühren, u. darauf etwas, wenigſtens zum Theil befriedigendes ſagen.

Mein SchwiegerVater iſt ein alter Mann von etlichen u. ſiebenzig Jahren, der über dies bis zu Ende dieſes Jahrs ein Amt verwaltet, das er im Laufe deßelben nicht niederlegen kann. Es iſt eine meiner heiligen Verbindlichkeiten gegen mein gutes Weib, ſie nie zu veranlaßen, ihren Vater zu verlaßen; u. folgen könnte er uns jezt nicht. — Nicht daß Er jene Verbindlichkeit geltend machen ſollte; vielmehr bleibt die ganze Unterhandlung ihm ein Geheimniß, weil es die Quelle vieler Unruhen für den treflichen Mann ſeyn würde, vorherzuſehen, daß die Zärtlichkeit ſeiner Tochter für ihn ſie auf eine Zeitlang von ihrem Manne trennen ſollte. Mein Antritt mit dem OſterHalbJahre würde alſo nicht anders möglich ſeyn, als daß ich jezt beide zurükließe. Wie hart und herzzerſchneidend meinem guten Weibe auch nur der, als ein Einfall hingeworfne Gedanke angekommen, kann ich Ihnen nicht ſagen. Jezt, indem ich Ihnen ſchreibe, begehe ich eine kleine Zurükhaltung gegen Sie, denn ſie weiß nichts von meinem Entſchluße, und ich muß ſie allmählich darauf vorbereiten.

Wenn ich aber dieſes, in meiner Lage, bei einer Frau, die mich unausſprechlich liebt, und die ſeit dem Jahre 90. ſchon unausſprechlich um mich gelitten hat, gewiß höchſt beträchtliche Opfer den mir freilich ſehr einleuchtenden Abſichten Ihres Miniſterium bringe, ſo geſchieht es in keiner andern Rükſicht, als in der Hofnung, daß man mir nach vollendeten Kurſus Urlaub gebe in die Schweiz zurückzureiſen, und wenn es auch nur das WinterHalbJahr

von 94—95. wäre, hier alles in Ordnung zu bringen, um dann mit meiner Familie nach Jena zu kommen. — Von dem höchstbeträchtlichen Verluste, den wir alle ohne diese Bedingung erleiden müßten, schweige ich.

Ich wünsche und hoffe das um so eher, da ich von dem Vorschlage des Herrn G. A. R. Voigt, den mir auch schon P. Hufeland gethan, im Anfange höchst wenig zu lesen, keinen Gebrauch zu machen gedenke. — Ich gestehe Ihnen sehr gern, daß auch vorzüglich der Wunsch, meine Professur höchst ausgerüstet, und nachdem ich vor dem ganzen Publikum gezeigt hätte, daß ich derselben nicht nur halb und halb würdig sey, anzutreten — daß dieser Wunsch mich vermochte, diesen Antritt aufzuschieben, bis mein Projekt ausgeführt wäre; ein Projekt, wobei es um nichts geringeres zu thun ist, als um eine wißenschaftliche Philosophie, die sich selbst mit der Mathematik meßen könne — ein Projekt, deßen Gelingen mir schon so gut als sicher ist. Ob ich unter den jetzigen Umständen nun gleich das nicht thun kann, so möchte ich doch wenigstens durch meine Vorlesungen zeigen, daß ich im Besitze eines solchen Systems seyn möchte. Zum Glük bin ich seit meinem lezten Briefe in der Arbeit so vorgerükt, daß ich das Ende wenigstens schimmern sehe, u. also schon jezt mit mehr Zuversicht ein philosophisches Catheder betreten würde, als damals. — Dennoch bleibt mir, nach meiner Art zu arbeiten, für die Composition ungestörte Muße höchst wünschenswürdig. Da dieser neue Entschluß zugleich den ganzen Plan meines Studiums verändern muß, indem ich von nun an, statt die trokne Speculation fortzusetzen, Pläne zu Mittheilung derselben in meinen Vorlesungen entwerfen muß, so haben Sie ja die Güte, das, was ich Ihnen darüber [schreibe], dem Herrn A. Rth. mitzutheilen, u. mir sobald als möglich zu melden, ob alles angenommen ist, und wird: damit ich noch Zeit behalte brav Hefte zu schmieden. In Absicht eines teutschen Programma zur Einladung der Studirenden bin ich ganz Ihrer Meinung: u. es soll daran nicht fehlen. Haben Sie doch aber die Güte mir zugleich zu melden, ob eine lateinische Disputation zu schreiben, und zu vertheidigen ist? *(pro loco,* wie sie's in Leipzig nennen). Das, gesteh' ich, wäre mir jezt, da ich etwas gescheuteres zu thun habe, höchst ungelegen, und ich würde sehr wünschen, daß man mir das borgte, bis zu einer gelegnern Zeit, wo ich denn mit den etwanigen gelehrten Raufern zu Jena mich nach Herzenslust herumraufen wollte. Wenn sie dann doch auch gelegentlich nach einem für einen Strohwittwer anständigen Logis horchen könnten? Doch, hierüber schreibe ich wohl am besten Herrn Prof. Hufeland. Eine JunggesellenWirthschaft ist ja leicht, leicht eingerichtet. Herrn Reinholds Auditorium (ich meine das unbewegliche) wird wohl zu haben seyn. Ich weiß, daß es geräumig ist, aber ich will schon die Unbescheidenheit begehen, zu thun, als ob ich auf seine Erfüllung sicher rechnete. Wenn es auch nur ein *publicum* wäre; man wählt eine allgemein interessante Materie. Schon ist mir ein Einfall darüber gekommen. — Das *publicum* ist doch für diese Stelle nicht vorgeschrieben?

Meine Frau empfiehlt sich Ihnen, und unbekannter Weise Ihrer Frau Gemahlin, u. ich gleichfals bis auf einstige Bekanntschaft. — Diesmal ist sie freilich nicht wohl zufrieden mit Ihnen; aber es wird sich schon geben. Fragen Sie einmal Ihre Frau Gemahlin, was sie sagen würde, wenn ich einen Plan entwürfe, Sie auf ein halbes Jahr von Ihr zu trennen? Aber *dolor hic tibi proderit olim* würde ich ihr sagen, wenn sie Latein verstünde.

Verzeihn Sie daß ich diesen Brief hier beischließe. Er sagt ganz das gleiche.

An Fr. v. Köppenfels*), u. Bischof habe ich mit gleichem Posttage, als an Her. G. A. R. Voigt geschrieben. Bischof hatte mir ehemals selbst etwas von dieser Sache geschrieben. Dennoch habe ich ihm von den jetzt laufenden Unterhandlungen nichts gesagt; noch weniger Fr. v. Koppenfels. Behalten Sie lieb

Ihren

wahrsten ergebensten Freund
Fichte.

[Dresden, Kgl. Landesbibliothek.]

[Fichte an Böttiger.]

Zürich, d. 1. März. 1794.

Ich überhäufe Sie mit Briefen, Theuerster Freund; und Sie sehen daraus wenigstens soviel, daß ich Ihre Güte und Freundschaft nicht unbenuzt laßen will; und Sie werden es aus dem Inhalte meines Briefes noch mehr sehen.

1.) Sie gaben mir den Rath durch ein deutsches Programm meine Vorlesungen anzukündigen, den ich sehr *gout*ire. Materialien dazu hätte ich fast fertig liegen. Ich würde geradezu einige Vorlesungen über den Begriff der Philosophie, und die ersten Grundsäze derselben, die ich einigen der ersten Geistlichen und Staatsmänner Zürichs, Lavater an ihrer Spize, jezt lese, und welche zugleich eine Uebersicht meines neuen Systems geben, zu diesem Behuf abdruken laßen. Wollten Sie so gütig seyn mir einen Verleger dafür in Jena zu besorgen, und mir zu schreiben, wann ich die Handschrift einschiken muß? — Zugeben möchte ich dem Verleger nicht; denn es hat noch keiner meiner Verleger Verlust gehabt.

2.) Wann muß ich mich bestimmt haben, was ich für das nächste halbe Jahr lesen will; und an Wen muß ich das Verzeichniß, oder beßer die Anzeige — denn viel lesen werde ich vor der Hand nicht — einschiken? oder Wer wird sie mir abfordern?

3.) Kann man ein Auditorium haben, z. B. das Reinholdsche, ohne die ganze Wohnung zu nehmen? — Meine Frau und Schwiegervater kommen mir erst im Jul. oder August, oder wohl noch später nach. Ich bedürfte demnach vor der Hand nichts weiter, als ein möblirtes Stübgen, am liebsten in einem Garten. Ist das zu haben? und können Sie etwa durch Jemand

*) Gattin des Kanzlers Johann Friedrich von Koppenfels in Weimar.

in Jena es mir verschaffen? Kann man in Jena, oder Weimar leicht, und um einen billigen Preis Möbels haben? Der Ctr. Fracht von Zürich bis Jena kostet 11 fl. = 6 rthr 16 gr. Sächsisch. Es ist also natürlich, daß wir uns so leicht machen werden, als möglich.

4.) Ich sehe selbst jezt, und weiß es überdem seit langem, wie unangenehm für Lehrer und Zuhörer es ist, ohne Lesebuch lesen zu müßen. Das gedankenlose Nachschreiben, das ich für meine Vorlesungen wenigstens ganz abschaffen möchte, wird dadurch nur zu sehr befördert. Unter den vorhandnen Kantischen oder Reinholdschen Schriften kann ich über keine lesen. Selbst aber ein's schreiben binnen hier und Ende künftigen Monats kann ich auch nicht. Hierbei ist mir nun dies Expediens eingefallen. Wie wenn ich es während des Cursus bogenweise als Handschrift für meine Zuhörer, herausgäbe, weil [ich] die Vorlegung meines Systems vor das größere Publikum mir schlechthin noch Jahre lang vorbehalte? Den gewöhnlichen Naserümpfereien über Druckschriften, die als Handschriften betrachtet werden sollen, wollte ich allenfals trotzen. Ist es nicht das gleiche, als ob ein Professor über eigne Diktaten liest? Um zu zeigen, daß es mir Ernst wäre, müste das Buch gar nicht in den Buchhandel kommen, sondern durch meinen Commißär nur gegen Zeichen von mir an meine Zuhörer, und Wem ich es sonst wollte zukommen laßen, ausgegeben werden. Da es wohl noch mehrere Jahre währen könnte, ehe ich das eigentliche Lehrbuch der „Wißenschaftslehre" (nicht der bloßen Liebhaberei des Wißens oder der Philosophie) für das Publikum, herausgebe; ich mithin so lange über jene Handschrift lesen müste, so könnte dennoch eine gewöhnliche Auflage wohl vergriffen werden. — Haben Sie die Güte diesen Einfall zu prüfen, und mir Ihre Gedanken darüber mitzutheilen. Wenn er Ihren Beifall haben sollte, wollten Sie dann wohl so gütig seyn, zu hören, ob etwa in Jena unter den Buchhändlern sich ein Unternehmer dieser Sache findet.

Ich habe über diese Dinge Ihnen schreiben wollen, Theuerster Freund, obwohl es scheint, daß ein in Jena wohnender Freund diese Dinge bequemer besorgen könne. Ich weiß nicht bestimmt, inwiefern ich in Jena Freunde habe. Reinhold ist gewiß mein Freund, aber dieser hat mit seinen eignen Angelegenheiten sicher alle Hände voll zu thun. Hufeland scheint nicht zu wünschen, daß Jemand wiße, er habe nähern Antheil an der Sache; und er kann triftige Gründe zu diesem Wunsche haben, die ich respektiren muß. Ihnen aber ist es vielleicht nicht entgegen, wenn man glaubt, daß Sie Ihre gütige Freundschaft für mich auch in dieser Angelegenheit haben wirken laßen. —

Noch eine Frage, die ich fast vergeßen hätte! Sind etwa bei Erhaltung des Diploms gewiße Formen zu beobachten? und welche? inwiefern sind sie schlechthin hergebracht, und was kann man etwa mit Ehren noch darüber thun? — Bitten kann Ihr Freund nicht; danken aber mag er gar gern.

Man schreibt mir ohnlängst in Beziehung auf einen bekannten Umstand, der mich von Ihren Höfen, wenn Sie mich auch gleich einer Lehrstelle auf

ihrer Universität würdigten, dennoch keine freundlichen Gesichter, und kein herzliches Wohlmeinen erwarten ließ — einen Umstand, über den ich noch dazu gar keine Reue empfinde — eine vortrefliche Maxime Ihres Herzogs. Ist dieser Fürst so, wie man mir ihn jezt häufig schildert, so werde ich in Kurzen ihn herzlich lieben; und obwohl Ihm das sehr gleichgültig seyn wird, so kann es mir doch garnicht gleichgültig seyn. Ich lebe dann mit mehr Vergnügen und Ruhe in seinem Lande; und es entschlüpfen meiner unglücklichen Feder keine Sarkasmen. Gotha werde ich auf meiner Reise vermeiden, ohngeachtet ich Geißler*), und Düring**) gern gesehen hätte.

Bleiben Sie der Freund

Ihres Fichte.

Meinen herzlichen Gruß an Bischoff u. Fr. v. Koppenfels. Ich habe neulich an beide geschrieben; über jene Angelegenheit aber, wie sich versteht, kein Wort gesagt, weil ich damals das Recht dazu noch nicht zu haben glaubte. Seit meiner unbedingten Annahme aber mache ich kein Geheimniß mehr daraus; wie ich es denn mit heutiger Post auch an Reinhold schreibe.***)

[Dresden, Kgl. Landesbibliothek.]

[Fichte an Böttiger.]

Z.[ürich], d. 2. Ap.[ril] 94.

Ich werde Ihnen, mein Theurer Freund, wenn auch nicht eben einen kurzen, doch vielleicht einen sehr unleserlichen Brief schreiben, weil ich nicht Zeit habe, einen sehr leserlichen zu schreiben.

Die Arrangements, die durch Ihre, des sehr gütigen G. R. Voigts, und des sehr freundschaftlichen P. Hufelands Vorsorge für mich in Jena getroffen worden, gereichen zu meiner höchsten Zufriedenheit, und ich danke allen auf das wärmste. — Von Hufeland habe ich Briefe, u. ich antworte heute auch.

Wegen der Einladungsschrift hat es seine Häkchen. Sie kann sobald noch nicht fertig seyn. Bitten Sie demnach Theurer, u. flehen Sie Herrn Bertuch, daß er ja gegen Anfang des Mai, oder auch wohl zu Anfange, bereit ist gerade von der Post die Handschrift auf die Preße zu schicken (nein nicht Preße, sondern zum Setzer) u. ihn setzen zu laßen, bis ihm die Finger weh thun. Ich kann nicht wohl rechnen, ehe als in der Osterwoche†) Manuskript abzuschicken. 11. Tage gehn die Briefe. Also mit dem 4. 5. 6. Mai könnte die Handschrift in Weimar seyn; wenn dann frischweg gedrukt wird, so kann doch den 14. 15. 16. die Schrift in den Händen der lehrbegierigen

*) Johann Gottfried Geißler, Hofrat und Direktor der Bibliothek in Gotha, war in Fichtes letzten Schuljahren Direktor in Schulpforta gewesen.

**) Friedrich Wilhelm Döring, Kirchenrat und Direktor des Gymnasiums in Gotha, war um 2 Jahre älterer Mitschüler Fichtes in Schulpforta gewesen.

***) Stücke aus Böttigers Antwort sind in Fichtes Leben von seinem Sohne, 2. Auflage, 1862, Band 1, Seite 196–197 abgedruckt.

†) Ostern fiel 1794 auf den 20. April.

Weisheits Schüler seyn: — Vielleicht muß ich zwei Sendungen machen: aber kurz d. 4. u. s. w. kann u. soll Manuskript in Weimar seyn, u. der angefangne Druk soll durch meine Schuld nicht unterbrochen werden. — Es ist mir bisher in dergl. Sachen noch immer gelungen, meinen Vorsaz durchzusetzen: vielleicht weil ich mir nichts ohne vorherige Berechnung aufgebe.

Diese Schrift wäre wohl leicht geschrieben, wenn mir nicht meine Zürcher Vorlesungen, zu denen ich mich nun einmal verbunden habe, schwer auf dem Halse lägen. Uebrigens ist das garnicht zwekwidrig für Jena. Mein Ruhm erschallt wacker in der Schweiz; und wird vielleicht manches gute Muttersöhnchen nach Jena locken, das sonst nie hingekommen wäre; u. dann ist es immer gut, wenn von dem Orte unsres lezten Aufenthalts aus eine kleine Wolke von wohlriechenden Düften nachfolgt. Dann ist es um der häufigen Reisenden willen, die hieher kommen nicht übel. Wir Deutsche sind es ja so sehr gewohnt, uns mit unsern Männern durch Freunde bekannt machen zu laßen.

Sie haben wohl recht, daß eine solche Posaune nicht zu früh geblasen werden kann; aber ich möchte sie gern recht lauttönend blasen. Wenn ich etwa ein klein wenig aus dem Ton der Bescheidenheit der in meiner Off. Kr. herrscht, fallen sollte, so geschieht das bloß darum, weil doch einmal manche Leute nur vom Schalle fallen. Einen andern Vortheil werde ich — NB. wenn die Zeit zulangt — darin suchen, daß ich von Sätzen einer Speculation, die wirklich um ein gutes tiefer geht, als die Kantische, mit einer Leichtigkeit des Tons rede, als ob es keine tiefsinnige Speculation wäre. So etwas hat seinen guten Nutzen. — Doch ich will nicht reden von Dingen, die noch zu thun sind.

Ich wünschte, daß sie recht sehr in den Buchhandel käme; u. daß also Herr Bertuch eine recht starke Ausgabe machte, u. wenn es 2000 Exemplare seyn sollten. Ich sollte glauben, er würde sie absetzen. Wie viel ich freie Exemplare brauchen werde, kann ich erst in Weimar berechnen. Auf Honorar — rechne ich nun eben hier nicht schlechterdings; aber ich weise auch nicht ab was man mir giebt. — Wie stark an Bogen sie seyn werde kann ich jezt nicht berechnen. Wenn Herr Bertuch sie etwa in den Meßkatalog eingerükt wünscht, so lege ich zu diesem Behufe den ohngefähren Titel bei. Sollte er hernach um ein paar Worte verändert werden, so hat das für diesen Zwek nichts zu sagen.*)

Wegen des Lehrbuchs denke ich alles in Weimar oder Jena selbst abzumachen. Man ließt ja wohl eine oder 2. Wochen Prolegomena, u. unterdeßen können schon ein paar Bogen gedrukt werden.

---

*) Die Schrift erschien mit dem Titel: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft von Johann Gottlieb Fichte, designirten ordentlichen Professor der Philosophie auf der Universität zu Jena. Weimar, Im Verlage des Industrie-Comptoirs 1794. Der Verleger ist Bertuch.

Durch Gotha werde ich nur reisen! Der gute liebe Geisler! Ich habe natürlich glauben müßen, daß er durch die Nachricht, daß ich Verfaßer einer gewißen Schrift sey, eben nicht sehr mein Freund habe werden können. Aber dennoch bin ich sein Verehrer desto mehr, u. in jedem Falle. Ueber die Professor Politik bin ich allerdings Herrn Voigts Meinung. Ich will Leuten, denen zu Dienste ich gewiß nicht den Ruf erhalten habe — Sie nennen in Ihrem Briefe Einen*) — nicht die Freude machen, zu sagen: Seht Ihr, es ist Euch recht, hättet Ihr hübsch nach unserm weisen Rathe gefragt, so wäre es so nicht gekommen. — Ich kenne ferner Jena, u. die darüber herrschende Publicität nur zu gut; und kann sie kennen, weil ich selbst oft in der weitesten Entfernung, gewußt habe, was die dortigen namhaften Gelehrten in Ihren Cirkeln sprachen. Jedes Wort des angegaften Mannes ist da wichtig, und wird durch Briefe, und Reisende an alle Ecken, wo die teutsche Sprache gesprochen wird, herumgetragen, verbeßert, neu aufgelegt, mit Zusäzen, und Anmerkungen versehen. Es bleibt dabei nichts übrig, als die gröste Zurückhaltung gegen nicht ganz genau bekannte, und vielleicht der Anschein einiger Frivolität. Ich weiß dies alles so gut, daß ich es schon längst manchem Gelehrten in Jena hätte sagen wollen, wenn er mich gefragt hätte. — Daß ich allenfals wohl unter dem Scheine der Frivolität, recht gut beobachten, und meine Geschäfte treiben kann, habe ich, seitdem ich ein wenig bekannt worden bin, auf Reisen mit mir selbst versucht: und ich weiß sehr gut, daß von jezt an ich noch mehr der Gegenstand der Gaffer seyn werde. Aber Glük zu! — Mein Geheimniß unter uns!

Ich weiß, daß Reinhold ein edler Mann, und daß er mein Freund ist. Was mein Verhältniß gegen Schmid anbelangt, so werden Sie ohne Zweifel eine gewiße Erklärung, u. eine gewiße Gegenerklärung im I. B. d. A. L. Z. jezt gelesen haben.**) Er hätte wirklich etwas klügeres, und opportuneres beginnen können, als diesen Ausfall. Ich werde ihm weder öffentlich, und noch weniger heimlich, ein Leid zufügen: aber ich wollte wetten, daß er darüber verlieren wird, und daß mein Benehmen gegen das seinige abstechen wird.

Mein Schwieger Vater, der würdige Greis, und meine Frau empfehlen sich herzlich Ihnen, u. Ihrer würdigen Gattin. — Ich, u. alle freuen sich darauf bald bey Ihnen zu seyn.

Leben Sie wohl. Ganz

der Ihrige

Fichte.

---

*) Professor Schmidt in Jena.

**) Die Erklärung von Karl Christian Erhard Schmid vom 20. Jänner 1794 steht in Numero 14 des Intelligenzblattes der Allgem. Literatur-Zeitung vom 15ten Februar, Fichtes Gegenerklärung vom 8. März 1794 in Numero 99 vom 26ten März. Letztere schließt: Eben so unterscheide ich den persönlichen Charakter des Hn. Prof. Schmid von seiner Hypothese sowohl, als von der innigen Bitterkeit, die in seiner Erklärung herrscht: und danke ihm öffentlich, daß er durch die Verachtung, mit der er von mir spricht, mir bey Eröfnung meiner literarischen Laufbahn einen neuen Antrieb geben wollte.

Von Bischof u. der Fr. v. Koppenfels höre ich nichts?

Verzeihen Sie die Eile mit der der Brief geschrieben ist. Ich habe noch garviele zu schreiben.

[Neues Blatt:]

N. Sch. Mit unsern Briefen hat es eine sonderbare Bewandniß. Schon ist der meinige an Sie auf der Post, u. ich erwarte ihn eben zurük, um dieses Blatt noch hineinzulegen; denn in dem Augenblike erhalte ich die Ihrigen.

An Voigt kann ich heute nicht schreiben. Haben Sie die Güte mir darüber Verzeihung zu erbitten u. ihm zu melden, daß ich lesen würde

privatim. 1.) Ueber theoretische Philosophie
2.) allgemeine praktische Philosophie. NB. allgemeine, weil in meinem System die praktische Philosophie ganz etwas andres wird, als sie bisher war

publice. 2. Stunden. Moral für Gelehrte.

Recht bald bitte ich mir Ihre Antwort über das aus, was ich Ihnen über das Programm, und über das Lehrbuch schreibe. Die Stunden kann ich erst in Jena bestimmen; am schwarzen Brete, mithin nicht einmal im Programm.

Ueber Herrn Voigts Erhöhung freue ich mich innig. — Bekommt er den Titel Exzellenz? Haben Sie ja die Güte, mir das zu melden.

Daß Ihr Herzog nicht mehr Preußischer General ist, habe ich nicht gewußt: aber es thut meinem Herzen sehr wohl.*) Onkle und Neffe könnten in den jetzigen Umständen eine That thun, die ihre Namen über Gustav Adolph, u. Bernhard von Weimar setzen würde. Sie könnten Friede gebieten; und Teutschlands Freiheit auf Jahrhunderte sichern.

An der Insurgenz der Schweizer ist kein Wort wahr. Dieses Gerücht ist ganz sicher in boshaften Absichten ausgestreut, und kömmt aus der vergifteten Quelle alles gegenwärtigen Unheils in Europa.

Eben erhalte ich noch mehr Zeit mit Ihnen noch ein längres zu schwatzen, indem man mir den Brief erst in einer halben Stunde von der Post zurükschiken kann.

Die Besorgungen, um die ich Sie bat, können Sie freilich in Weimar nicht gut übernehmen. Aber wird sie Hufeland übernehmen wollen, und können? Doch haben Sie die Güte ihn in meinem Namen herzlichst zu grüßen, ihn um Verzeihung zu bitten, daß ich ihm nicht schreibe, indem ich mit den Vorlesungen, und mit Redaktion meines Systems sehr viel zu thun habe. Ich werde noch ein paar stürmische Monate in Zürich verleben. — Wollte, u.

---

*) Karl August hatte nach dem Feldzuge in Frankreich am 5. Februar 1794 die erbetene Entlassung aus dem preußischen Militärdienste erhalten. Eine Schwester seiner Mutter war mit König Friedrich Wilhelm II. von Preußen vermählt.

könnt er — Hufeland[,] ohne seinen Nachtheil etwas in meinen Angelegenheiten thun, so haben Sie die Güte, ihm meine Wünsche zu überschreiben.

Es freut mich, daß die Recension des Aenesidemus Aufmerksamkeit erregt*), und daß die Art, in der ich von Reinhold rede, Ihren Beifall hat. Ich gestehe, daß ich schon lange in Verlegenheit war, wie ich mich gegen diesen großen Selbstdenker, und würdigen Menschen würde zu benehmen haben; da ich ihm gerade heraus widersprechen, und die Unzulänglichkeit seines Systems zeigen muste. Jezt aber glaube ich von dieser Seite völlig sicher zu seyn. Ich hoffe, daß wir beide der Welt das Beispiel geben werden, das die Philosophie ihr noch immer schuldig geblieben ist, das Beispiel zweier Männer, deren jeder seinen Weg gerade fort geht, und die sich dennoch herzlich schäzen, und lieben.

Ueber Kants Geist hinaus giebt es keinen Raum mehr für die Untersuchung: ich bin völlig überzeugt, daß er die Grundsäze, die ich deutlich und bestimmt aufstellen will, dunkel allen seinen Untersuchungen zum Grunde gelegt hat; über seinen Buchstaben hinaus aber hoffe ich kommen zu können; und es scheint mir dabei eine solche Deutlichkeit zu gelingen, daß die Zürcher mich recht sehr gut faßen. — Ich glaube, das heißt etwas gesagt.

Meinen Lavater halten Sie nur in Ehren. Für ihn bräche ich wohl Lanzen, die ich für mich selbst noch nicht gebrochen habe. Er ist der scharfsinnigste unter meinen hiesigen Zuhörern. Der Mann ist so vielseitig, und hat dem Publikum leider bis jezt immer seine schlechteste Seite hergeboten, daß nothwendig jeder, der ihn nicht ganz kennt, an ihm irre werden muß. Kennen Sie ein Gespräch: Ueber Seyn, u. Schein, Wahrheit, u. Irrthum pp, das an Blinden vom Berge steht**); in der Weidmannischen Neuen Sammlung der besten prosaischen Aufsäze der Teutschen aber wieder abgedrukt ist***); dies hat mich zuerst auf ihn aufmerksam gemacht. Wenn Sie es haben können, so lesen Sie es doch.

Meine Frau will selbst schreiben. Ich muß es wohl zulaßen: Kann ich doch durchstreichen! [Fichtes Gattin fährt fort:] Empfehlen Sie mich verehrungswürdiger Freund! |Ich hoffe Sie hoffe Sie [sic!] so nennen zu dörfen| Ihrer Theuren Frau Gemahlin, und sagen Sie Ihr, daß ich mich auf Ihre Freundschaft innigst freue, und versichert bin, daß ich in Ihrem Schäzbahrem umgang, alle meine Zürcher Freundinnen ersezt finden werde.

---

*) Rezension des: Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, in der Jenaer Allg. Lit.-Zeitung 1794, Nr. 47–49.

**) Lavater: Philosophische Unterhaltungen von einem französischen und schweizerschen Verfasser. 1791. Zürich. Bey Ziegler und Söhne. Enthält: „Der Blinde vom Berg. Philosophische Unterhaltungen“ (Übersetzung von „L'Aveugle de la Montagne“ von Corneille François de Nelis) und „Drey Gespraeche über Wahrheit und Irrthum, Seyn und Schein“.

***) Diese Sammlung habe ich auch mit Hilfe der Weidmannschen Buchhandlung nicht ermitteln können.

Sie werden bey meinem persönlichen Bekanntschaft gewis finden, wie sehr mein Fichte, im ganzen Sinn des Wortes Philosoph sein müße, daß Er eben mich wählen konnte. Muß ich nicht Gott aus der Fülle meines Herzens danken, das der Theure so dachte, sonst wär ich nicht die Glükliche, welche ich im izt im ganzen Verstande des Worts bin.

Leben Sie wohl! und vergönnen Sie mir die frohe Hoffnung Ihrer beyderseitigen Freundschaft.

[Fichte fährt fort:] Was soll ich nun dazu sagen? Ich muß es nun wohl stehen laßen. Was geschrieben ist, ist geschrieben.

Mein alter Vater empfiehlt sich Ihnen herzlich. Unter die angenehmern Umstände bei dieser Veränderung mit mir, gehört der gewiß oben an, daß dieser Vater, den wir nie verlaßen haben würden, mit wahrem jugendlichen Muthe sich zu dieser Reise entschloßen hat; und daß er durch die Aussichten auf Jena wieder verjüngt wird. Unsere Angelegenheiten sind in so gutem *Train* arrangirt zu werden, daß sich, wie Sie ohne Zweifel von Herrn Voigt werden gehört haben, mein Plan geändert hat. Ich reise nicht wieder zurük, sondern meine Lieben kommen mir bald nach.

Die ausgesezten 100. rthr. Reisegeld wünschte ich bei meiner Ankunft in Weimar, das ich ohne Zweifel paßiren werde, heben zu können.

Ich bin mit voller Hochachtung u. warmer Freundschaft ganz

der Ihrige

Fichte.

[Dresden, Kgl. Landesbibliothek.]

Am 18. Mai 1794 kam Fichte in Jena an, und nun begann ein Lebensabschnitt für ihn, der reich war an Arbeit und Erfolg, doch auch sehr bald von Mißhelligkeiten und schweren Kämpfen erfüllt wurde. Die Ulrichsche Gegenpartei machte sich bald bemerklich, und bekannt ist besonders, daß seine Sonntagsvorlesungen über die Pflichten des gelehrten Standes bei der kirchlichen Orthodoxie Anstoß erregten. Der Superintendent D. Oemler fand sich sogar durch sein Gewissen angetrieben, das Sabbath-schänderische Unternehmen als einen Frevel gegen die Landesgesetze beim Oberkonsistorium in Weimar anzuzeigen. Die Dinge gingen nun den Amtsweg, und die Vorlesungen wurden vorläufig untersagt. Das erregte die Studenten, ein Studentenanschlag am schwarzen Brett*) lud zu einer Versammlung Dienstag den 25. November nachmittags um 4 Uhr auf dem Markte. Die Erklärung, daß nicht die Vorlesungen an sich, sondern nur die sonntägliche Stunde Gegenstand des Eingreifens sei, beruhigte die Studenten, und am Abend zogen sie zu Fichte und brachten ihm ihre Huldigung dar.

*) Abgedruckt in Karl Hases Jenaischem Fichtebüchlein.

Die Rede, die dieser zum Fenster herunter hielt, ist in Böttigers Nachlaß erhalten. Vielleicht hat er sie von einem seiner Schüler bekommen, der Fichtes Famulus war.*)

Rede,

welche der H. Professor Fichte am 25. November 1794 abends um 9 Uhr hielt, als er ein Vivat bekam.

So sehr angenehm mir auch der Beweis des Wohlwollens, den Sie mir eben geben, ist, weil er mir Ehre macht, so ist doch der Entschluß, den Sie diesen Nachmittag gefaßt, den Ausgang eines gewissen Handels in Ruhe abzuwarten, mir noch weit angenehmer, darum, weil er Ihnen Ehre macht, weil er Sie mir und allen Gutgesinnten respektabel macht, weil er mir eine neue Probe gibt, daß ich mich nicht irrte, wenn ich von Ihnen zutrauensvoll alles erwartete, was recht ist, und gut und anständig.

Erlauben Sie, daß ich bei dieser Gelegenheit Sie mit dem wahren Zusammenhang der Sache etwas bekannter mache. Ich hatte allerdings, sobald ich von dem Aufsehen hörte, das meine Sonntagsvorlesung erregte, am gehörigen Orte angefragt und Verabredungen getroffen, die mir recht günstig waren. Damals war noch keine Klage, und alle waren noch frei, ihrem Herzen gemäß zu handeln. Erst nach der Zeit ist Klage eingelaufen —. Dem Konsistorium ist, wie Ihnen allen bekannt, vom Staate die Sorge aufgetragen, über die Feier des Sonntags zu wachen, sie glaubten (weil sie den Inhalt meiner Vorlesung nicht wußten, nicht wissen konnten), daß dieselbe durch mich gebrochen sei. Sie taten, was ihres Amtes ist, sie handelten nach ihrer Überzeugung, sie wendeten sich an die gehörige Instanz.

Das Geheime Konseil, meine Herren, kann keines seiner Kollegien, keine seiner Amtsverrichtungen ohne Untersuchung verwerfen; das ist ungerecht: worüber wir uns beklagen würden, können wir nicht gegen andre begehren. Ferner hebt der Gang der Rechtssachen alle Privatverabredungen auf. Mit den Gesetzen gibt es keine Verabredung, nur mit der Person gibt es eine.

Das Geheime Konseil mußte dem Rechte nach Bericht verlangen, und was tat es, es mußte dem Rechte nach etwas, das ihm als ein ungerechter Eingriff geschildert worden, vor der Hand bis nach Austrag der Sache, untersagen; denn glauben Sie nicht, daß mir das Sonntagslesen überhaupt untersagt sei, es ist mir nur bis nach Austrag der Sache untersagt. Die Observanz, die ich für mich zu haben glaubte, weshalb ich in Prozeß war, konnte es nicht wissen.

Meine Hoffnungen sind folgende: Ich erwarte in den Dienern eines Evangeliums, das den Frieden predigt, Mäßigung, und sogar Schutz und Verteidigung, sobald ihnen die Sache ins gehörige Licht gestellt sein wird. Ich erwarte vom Staate öffentliche Sanktion meines Instituts, und vielleicht

*) Aus Jens Baggesens Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold, Leipzig 1831, Bd. 2, S. 18.

einen geräumigern Platz für unsre Versammlungen, als ich ihn bisher anbieten konnte.

Vielleicht entsteht also aus diesen einstweiligen Störungen sogar ein Vorteil für uns alle. Und ist er nicht schon entstanden, Sie, m. H., haben sich dem gesamten Publikum als gebildete Männer gezeigt, Sie haben Ihren Geschmack an Unterhaltungen gezeigt, die sich Ihnen durch nichts als durch die Liebe des Guten empfehlen konnten, und die sie Ihnen nur erhöhen sollten. Ich habe Veranlassung gefunden, die Achtung und das Zutrauen, das ich immer zu Ihnen getragen habe, noch zu vermehren.

Ich würde diese Achtung und dieses Zutrauen beleidigen, wenn ich nötig finden könnte, Sie zu bitten, daß Sie bei Ihrem Entschluß verharren, und weder jetzt noch in Zukunft etwas unternehmen möchten, was uns Tadel und Verleumdung zuziehn, und die Grundsätze verdächtig machen könnte, die ich in meinen öffentlichen Vorlesungen vortrage. Ich weiß, daß Sie selbst sich nicht weniger respektieren werden, als ich Sie respektiere; und in allem diesem Zutrauen überlasse ich Sie sich selbst und ihren eignen Herzen. Leben Sie recht wohl!

[Dresden, Kgl. Landesbibliothek.]

Der Ausgang ist bekannt, die Vorlesungen wurden zu einer Sonntagsstunde angesetzt, die den Kirchgang nicht beeinträchtigte. Aber das Verhältnis zu den Studenten wurde bald arg getrübt. Die Absicht, die Orden aufzulösen, wurde nach gutem Anfange doch nicht verwirklicht, der Grimm der Studenten gegen Fichte tobte und wütete, und er zog es im Sommer 1795 vor, zu weichen. Geheimrat Voigt schrieb darüber an Böttiger:

„Daß Fichte sich für dieses halbe Jahr nach Osmannstedt eingemietet hat, werden Sie gehört haben. Es tut mir leid, und ich finde darin einigen Kontrast mit seiner Festigkeit und Standhaftigkeit. Die kleine heilsame Revolution, die er unter den Studenten zu stiften begann, verdiente eine Ausdauer. Indessen sind häusliche Beweggründe auch von Wichtigkeit und ich kann zwar bedauern, aber nicht tadeln. Dieses unter uns; denn ich möchte seine Unruhe nicht vermehren."

[Dresden, Kgl. Landesbibliothek.]

Auch im Verhältnis zu den Kollegen an der Universität war nicht alles erfreulich. Der schon erwähnte Karl Christian Erhard Schmidt blieb sein Gegner.*) Die Streitigkeiten mit ihm sind nicht durchaus bekannt, einen Blick hinein erlaubt der folgende Brief Fichtes an den Jenenser Historiker Karl Lndwig Woltmann,

*) Fichtes Leben, von I. H. Fichte, 2. Aufl., Bd. 1, Seite 199–200.

augenscheinlich in Oßmannstädt geschrieben. Die Einzelheiten können nicht erklärt werden, aber das Schreiben ist bezeichnend genug in Ton und Stimmung. Später, am 21. März 1797, schreibt Fichte einmal an Reinhold: „Wie haben diese Menschen mich behandelt, und wie fahren sie fort, mich zu behandeln! Ich hatte zu nichts weniger Lust als zur Polemik. Warum konnten sie doch gar nicht Ruhe halten? z. B. Freund Schmidt? Ich habe ihn allerdings nicht sanft behandelt. Aber jeder Billige, der noch vieles andere weiß, was nicht fürs Publikum gehört, wird mir Engelsgeduld zuschreiben.“*)

[Fichte an Woltmann.]

Hier, mein Bester, das Inserat zurück.

Ich thue noch folgenden Vorschlag. — Ich ersuche Hern. Professor Hufeland, dessen Vermittelung allein ich in dieser Sache annehmen kann, einen Tag (u. zwar je eher, je lieber) zu bestimmen, binnen welchen das Inserat gewiß erscheint; es, Prof. Schmid mitzutheilen, und zu erklären, daß ich erbötig bin, es zurück zu behalten, wenn Her. Schmid vor dem bestimmten Tage persönlich zu mir kommt, und mich vollkommen befriedigt.

Auf diesen Vorschlag bezieht sich eine hinzugekommene Stelle, wo ich mich auf das Zeugniß des Redakteurs berufe. Es steht bei Ihnen, falls Her. Schmid den Vorschlag nicht annimmt, oder mich nicht zur Gnüge befriedigt, mir dieses Zeugniß in einer Note zu ertheilen, oder, wenn sie das nicht wollen, diese Worte wegzustreichen. Ich glaube hierdurch zu thun, was recht ist, und billig, und löblich.

Ich habe geeilt diesen Vorschlag zu thun, u. wünschte, daß er Hr. Schmid noch heute mitgetheilt würde. Es ist morgen Sonntag, und da hat er Zeit die Reise nach O.[ßmannstädt] zu machen. Macht er sie morgen nicht, so ersuche ich inständigst, daß in der künftigen Woche das Inserat eingerückt werde.

Ganz der Ihrige

Fichte.

Adresse: Herrn Professor *Woltmann.*

[München, Kgl. Hof- u. Staatsbibliothek.]

Die Frage nach Fichtes Verhältnis zu den Großen in Jena und Weimar, zu Schiller und Goethe, drängt sich auf; sie soll hier an der Hand neuen Materials nur gestreift werden. Er war zur Mitarbeit an den „Horen“, ja zur Teilnahme an der Redaktion aufgefordert worden, sein Anfsatz „Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit“ ist darin erschienen. Am

*) Fichtes Leben, von I. H. Fichte, 2. Aufl., Bd. 2, S. 236.

21. Juni 1795 sandte er von Oßmannstädt den Anfang einer Arbeit „Über Geist und Buchstab in der Philosophie“ an Schiller, schon tags darauf die Fortsetzung.

[Fichte an Schiller.]

O.[ßmannſtädt] d. 22. *Jun.* 94. [vielmehr 1795]

Hier, mein theurer Freund, der Schluß deßen, was ich für dieſes Stük der Horen beſtimmte, und was nicht füglich getrennt werden kann. Darf ich Sie mit einem kleinen Auftrage beläſtigen — oder vielmehr ihre Frau Gemahlin. Schiken Sie wohl in das RentAmt mit beiliegender Quittung, und laßen ſich 50 rthr auszahlen, (geben dem Träger etwa 4 gr. Trinkgeld ab.) und übergeben das Geld Ueberbringern, oder Ueberbringerin. — Vergeben Sie; aber ich habe Niemand, dem ich zutraute, daß er mir dieſen kleinen Dienſt lieber leiſtete; ich weiß nicht, wenn ich ſelbſt nach Jena kommen möchte; und ich habe nicht Luſt, es ſo lange ſtehen zu laßen, damit man nicht glaubt, ich wolle es ihnen ſchenken.

Haben Sie doch die Güte beiliegenden Brief mit an Herrn *Cotta* zu ſenden.

Ganz der Ihrige

Fichte.

Ich bin im Begriffe, ſogleich auf einige Tage zu verreiſen. Daher die dringende Eile.

Adreſſe: *Herrn Hoffrath Schiller*
in
frey *Jena*

[Trier, Stadtbibliothek.[

Schiller verweigerte die Aufnahme in die „Horen“. Leider sind seine Briefe an Fichte in dieser Angelegenheit nicht auf uns gekommen, nur Bruchstücke von Entwürfen.*) Aber diejenigen Fichtes sind bis auf den eben mitgeteilten von seinem Sohne herausgegeben. Auf ihn bezieht sich, was Fichte in höchstem Unmut am 27. Juni schreibt: „Mit tiefer Beschämung denke ich daran, daß ich gleich nachher die Familiarität beging, Sie mit einem ökonomischen Auftrage zu belästigen. Vergeben Sie, ich habe unsere Verhältnisse nicht gewußt; aber gewiß wird mir so etwas nicht mehr wiederfahren.“ Der Aufsatz ist bekanntlich, soweit er vollendet ist, 1798 in Fichte und Niethammers Philosophischem Journal abgedruckt.

Die nächsten Jahre in Jena vergingen äußerst glücklich für Fichte, reich an Tätigkeit und an Erfolgen, begabte und begeisterte

*) Vgl. L. v. Urlichs, Schiller und Fichte, Deutsche Rundschau, Bd. 36, S. 247–264, August 1883, und Schillers Briefe, hrsg. v. Jonas, Bd. 4.

Schüler schlossen sich eng an ihn an. Einer von ihnen, August Ludwig Hülsen, nur wenige Jahre jünger als er, hatte bereits sein Studium bei Friedrich August Wolf in Halle abgeschlossen gehabt und begann nun von neuem Philosophie zu studieren.*) Als er einmal nach Halle reiste, trug ihm Fichte einen Gruß an Wolf auf, dessen Prolegomena ad Homerum zur Ostermesse 1795 erschienen waren, und ließ ihm sagen, daß er a priori auf dasselbe Resultat der Unechtheit der homerischen Poesie gekommen sei. Friedrich Schlegel berichtet nach einem Besuche Hülsens darüber am 27. November 1798 an Karoline: „Hülsen richtet es ehrlich aus. Nun darf man Wolf nur ein klein wenig a posteriori oder a priori kennen, um zu wissen, wie komisch ihm jene Meldung erscheinen mußte. Von diesen natürlichen Wolfischen Ironismen hat nun Fichte wieder gehört und macht Hülsen Vorwürfe, er habe sein Vertrauen gemisbraucht, woran dieser gewiß nicht gedacht."**) Varnhagen von Ense hat später etwas ausführlicher über Wolfs Äußerung berichtet: Es habe Völker gegeben, von denen nur noch die Namen und diese bloß in alten Lexikographen vorkämen; es würde hübsch sein, wenn Fichte uns die Geschichte dieser Völker lieferte, da er doch dergleichen a priori zu finden wisse.***) Mag nun Hülsen dies Fichte nach seiner Rückkehr nicht geradezu erzählt haben, so daß dieser davon durch übertreibende und spottende Gerüchte erfuhr — er schrieb einen Brief an Friedrich August Wolf, der, weil ihn Fichtes Sohn unvollständig und ungenau veröffentlicht hat, hier nach dem Original mitgeteilt sei. Wahrscheinlich ist er nicht vom Jahre 1799, wie Fichtes Sohn druckt, sondern von 1796. Gleichzeitig mit Hülsen hat Johann Georg Rist den Winter 1795 auf 1796 in Jena studiert, der in seinen Lebenserinnerungen †) von Fichte schreibt: „Wie tief und schmerzlich muß er damals (1807—8) den Abgang einer gründlichen humanistischen Bildung und vielfacher Kenntnisse in anderen Fächern des Wissens, besonders des historischen, entbehrt haben; ein Mangel, der ihn früher nicht rührte, wo er beflissen, aus den eigenen Gedanken die ganze Schöpfung

*) Über sein Verhältnis zu Fichte vgl. W. Schmidt im „Euphorion" 20, 1913, S. 444 ff.

**) Karoline. Briefe aus der Frühromantik. Nach Georg Waitz vermehrt hrsg. v. Erich Schmidt, Leipzig 1913, Bd. 1, S. 479.

***) Fichtes Leben, 2. Aufl., Bd. 2, S. 546.

†) Bd. 1, S. 70—71.

ja, die Geschichte a priori zu entwickeln, alles Gegebene verschmähte, ja, als störend zurückwies.“ Diese Erinnerung an eigenes Erleben klingt mit den Botschaften Fichte—Wolf und Wolf—Fichte zusammen. Hülsen verließ Jena Ostern 1796 und ist erst im Herbst 1797 von der Schweiz aus dahin zurückgekehrt*), seine Reise von Jena nach Halle zu Wolf und nach Jena zurück muß also in die Zeit zwischen dem Erscheinen von Wolfs Buch und Ostern 1796 fallen, Fichtes Brief ist wahrscheinlich nicht allzulange danach geschrieben. Hülsen ist später nicht wieder nach Thüringen gekommen.

[Fichte an Friedrich August Wolf.]

[1796 Jena.]

Ich war schon längst ein inniger Verehrer von Wolfs Verdiensten, und der Weg, den er die Philologie führte, um sie zu einer getreuen Geschichte der Entwickelung, u. des Fortgangs des menschl. Geistes zu machen, besonders durch seine Untersuchungen über Homer, schien mir eine wahre Bereicherung für das Feld der Erkenntnisse. Ein Freund von mir, u. Verehrer dieses grossen Mannes reißt zu ihm, und sagt es mir. Ich will dem Bedürfnisse meines Herzens, auch von meiner Seite ihm meine Hochachtung und Beifall zu bezeigen, bei dieser Gelegenheit Luft machen. Aber wie soll er diese Achtungsbezeigung für aufrichtig erkennen, und mir ein Recht zuschreiben, ihn zu achten? Ich bin nicht Philolog von Profession; als Philosoph bin ich bekannt. Als Philosoph nur durfte ich die historische Entdeckung würdigen. Und da äusserte ich denn, daß auch mir auf meinem eignen Wege *a priori* eingeleuchtet habe, — nicht — denn dies wäre kindisch — daß die bestimmten Gesänge, die wir unter Homers Namen haben, nicht von Einem Verfasser herrühren — sondern daß es nicht in der ursprünglichen Natur des menschlichen Geistes liege, mit dem, was seit Aristoteles eine Epopee heißt, anzufangen; noch überhaupt, ohne äussere Veranlassung, (den spätern Heldendichtern wurde die Meinung von Homers Gedicht diese Veranlassung) so etwas hervorzubringen: kurz, die Epopee ist nichts nothwendig im menschlichen Geiste gegründetes, (so wie etwa die Dichtkunst überhaupt), sondern etwas nur zufällig entstandenes. — — Ich habe zu einer andern Zeit gegen einen gelehrten Freund — wo ich nicht irre, war es gleichfals Herr Hülsen — geäussert, daß es mich innig freue, gewisse Behauptungen über die Zufälligkeit so vieler Dichtungsarten, welche, und deren Regeln man seit Aristoteles für nothwendig ausgiebt, die ich einst in einer wissenschaftlichen Aesthetik würde machen müssen, auch schon historisch durch Wolfs Untersuchungen bestätigt zu sehen.

*) Willy Flitner, August Ludwig Hülsen und der Bund der freien Männer, Jena 1913, S. 51.

Wie ich mich gefreut hatte, zu sehen, daß wirklich so wäre, wovon ich beweisen zu können glaubte, daß es so seyn müsse; eben so glaubte ich, würde es den Mann, der gefunden hatte, es sey so, freuen, zu hören, daß es so seyn müsse.

Ich kann nunmehr, nachdem meine Hofnung vereitelt ist, wohl gestehen, daß ich noch eine besondre Absicht durch diesen Gruß erreichen wollte. Ich nehme mir seit langem vor, die Aesthetik wissenschaftlich zu bearbeiten; diese Arbeit gehört zu meiner Aufgabe, und ich werde doch endlich an sie kommen müssen. Ich will — dachte ich schon längst, und redete bloß deswegen mit niemand davon, weil ich überhaupt nicht liebe von Dingen zu reden, die noch geschehen sollen — ich will meine Untersuchungen über den Weg, den die Kunst nehmen mußte, noch ehe ich sie öffentlich bekannt mache, dem Manne mittheilen, der am besten weiß, welchen Weg sie wirklich genommen hat; er kann durch seine Winke meine Speculation leiten, richten, vollständiger machen; er wird es aus Liebe für die Wissenschaft thun; und diese kann durch eine solche Vereinigung nicht anders als gewinnen.

Ich muß hören, durch den Mund der feigen Schadenfreude hindurchgegangen, hören, daß der Mann, an den diese unbefangne, herzliche Hochachtungsbezeugung sich richtete, dadurch beleidigt worden; daß er darin eine Herabwürdigung des Verdienstes seiner geistreichen, tiefen, mühsamen Untersuchung zu finden geglaubt, als ob durch die Erkenntniß *a priori* die Untersuchung *a posteriori* überflüssig gemacht werden könnte, — ein naseweises Andrängen, und Zueignen fremder Verdienste, gefunden habe. Ich erschrecke vor dem Bilde, das mir dadurch von mir selbst dargestellt wird. Kindische Unwissenheit über das Verhältniß der Wissenschaften zueinander, ärmliche u. feige Petulanz, die die erste beste Gelegenheit ergreift, um einem verdienten Mann hinterrüks einen Stich zu versetzen, dumme Aufgeblasenheit auf seine eigne Wissenschaft.

Ich kann mir hinterher wohl erklären, wie, bei den Begriffen, die über unsre Wissenschaft, und insbesondre über meine Person, im Umlaufe sind, ein solches Misverständniß möglich war: aber diejenigen, welche mich persönlich kennen, mögen beurtheilen, ob Ein Zug in jenem Bilde auf mich paßt, und der Mann selbst, der mich so verkannte, mag urtheilen, nachdem er die Sache im Zusammenhange übersehen kann, ob er mir Unrecht that.

Fichte.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

Mit dem oben erwähnten Professor Friedrich Immanuel Niethammer zusammen gab Fichte ein „Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten“ heraus. Zu dem umfänglichen Briefwechsel, den die Leitung einer solchen Zeitschrift erfordert, gehört der folgende Brief an den Theologen Johann Ernst Christian Schmidt in Gießen.*)

*) Über ihn vgl. Allg. Deutsche Biographie, Bd. 31, S. 743.

[Fichte an Johann Ernst Christian Schmidt.]

Jena, d. 16 7br. [September] 98.

Ich danke Ihnen, mein hochzuverehrender Herr Professor, für den Beitrag, den Sie für unser Journal liefern, und der baldigst abgedruckt werden wird.*) Ich freue mich innigst jedes neuen Mitarbeiters von Geist; und heiße Sie daher auf dem Gebiete der Philosophischen Litteratur herzlich willkommen. Der Buchstabe tödtet ganz besonders in der Wissenschaftslehre; welches theils an dem Wesen dieses Systems selbst, theils wohl auch in der bisherigen Beschaffenheit des Buchstabens liegen mag. Fichtianer kenne ich nun zwar bis jezt nicht, welches wohl daher kommen mag, daß ich gar vieles nicht lese. Daß sie mir aber, wenn es dergleichen giebt, noch inniger zuwider sind, als selbst die Kantianer, und daß ich sie, wenn sie jemahls in meinen Wirkungskreis gerathen, und ich Notiz von ihnen nehmen muß, gewiß nicht loben werde, dies ist sicher.

Sie fragen mich, ob ich Ihre Schriften auch lesen, und Ihnen zeigen werde, daß ich sie gelesen, falls Sie mir dieselben zuschiken? Ich muß sonach wohl über diesen Punkt in einem üblen Geruche stehen, da Sie dies nicht als von selbst sich verstehend voraussetzen. Und ich will es nur nicht läugnen, daß mir mancherlei zugeschikt wird, mit dessen Lectüre ich es nicht viel über die ersten Bogen hinaus bringe; (denn den Anfang mit lesen mache ich denn doch) dies kommt daher, weil diese Schriftsteller mein Interesse nicht zu erregen wissen. In diesem Falle werden Sie sicher nicht seyn, würdiger Mann; und ich glaube im Voraus sicher dafür bürgen zu können, daß ich Ihre Schriften lesen werde. Für Ihr Anerbieten, auch forthin Beiträge zu unserm Philosophischen Journale zu liefern, danke ich Ihnen in meinem, und meines Herrn Mitherausgebers Namen, u. nehme es an. Wir bezahlen 6. u. für vorzüglich interessante Aufsätze 10 rthr. in Golde; rechnen aber, daß ein in unserm Journale befindlicher Aufsaz unter 3. Jahren in keiner andern Sammlung wieder abgedrukt werde. — Hätten Sie nicht Lust die litterarische Anzeigen für ein bestimmtes Fach zu übernehmen; zu welchen wir am schwersten Arbeiter erhalten können.

Ich wünsche Ihnen recht viel Glük: d. i. Kraft, u. Einfluß [?] zu Ihren entworfenen litterarischen Unternehmungen. Daß Heydenreich etwas geschwazt hat, habe ich auch schon gehört, es aber noch nicht gelesen. Ich begreife nicht gut, wie man meine Gedanken über das Verhältniß beider Geschlechter, verdrehen, so verdrehen kann, daß sie roh ausfallen.

Mit wahrer Achtung

Ihr

ergebenster

Fichte.

[Gießen, Universitäts-Bibliothek.]

---

*) Schmidts „Erklärung einiger psychologischer Erscheinungen" erschien im 4. Heft des 8. Bandes vom Philosophischen Journal 1798.

Seine im letzten Satze erwähnten Gedanken hatte er hauptsächlich im „Grundriß des Familienrechts", dem ersten Anhang zur „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" 1796, entwickelt, später im „System der Sittenlehre" 1798 hatte er Veranlassung, beim Verhältnis der Ehegatten darauf zurückzukommen. Was der Leipziger Philosoph Karl Heinrich Heydenreich „geschwatzt" hat, ist noch nicht zu ermitteln gewesen. Vielleicht ist seine Schrift „Mann und Weib, ein Beitrag zur Philosophie über die Geschlechter, Leipzig 1797" gemeint.*)

Fichtes nächster Brief an Schmidt führt schon in die Zeit des Atheismusstreites.

[Fichte an Johann Ernst Christian Schmidt.]

Jena, d. 17. Merz. 1799.

Denken Sie sich in meine Lage, ehrwürdiger Freund, und Sie werden mir verzeihen, daß ich eine so hohe Briefschuld bei Ihnen anlaufen lassen. Ich hatte 3. Stunden täglich gelesen: u. dabei noch meine ziemlich starke Verantwortungsschrift an unsre Höfe auszuarbeiten.

Auf Ihren Brief v. 19. Jan. —

Wir nehmen mit dem innigsten Vergnügen Ihr Anerbieten, das Fach des Naturrechts in unserm Journale zu arbeiten, an, u. werden uns freuen, recht bald Beiträge von Ihnen zu erhalten.

Worin liegt das unbefriedigende, das Sie in meiner bisherigen Darstellung der W. L. finden? Doch nicht in den Principien? Liegt es aber in der Ableitung, und reden Sie von der gedrukten Grundlage, so haben Sie sehr recht, vieles unbefriedigend zu finden. Diese Schrift hat nie eine andere Bestimmung gehabt, als für meine Zuhörer. Feind, und Freund haben allgemein diese Bestimmung übersehen.**) — Ich habe seit 3. Jahren eine neue Darstellung bearbeitet, u. auf dem Catheder vorgetragen, aus welcher das im Journale abgedrukte erste Kapitel ist. Ich denke diese Darstellung nächstkünftigen Winter erscheinen zu lassen. Finden Sie noch hier, u. da Anstoß, so wird es gerathen seyn, diese neue Bearbeitung zu erwarten.

Daß ein anderer G. als Gabler in Altdorf der Verf. jenes Pasquills, von welchem ganz allein dieser Auftritt herkommt, ist, werden Sie jezt ohne Zweifel wissen.

Dasselbe Urteil, das Sie über Kants neuste Schriften fällen, fällt man, so weit ich herum hören kann, allgemein. Es ist doch ein schönes Zeichen der Humanität unsrer Zeit, daß man aus Respekt gegen den verdienten Greis

*) Bisher ist mir noch kein Exemplar zugänglich gewesen.

**) Gemeint ist: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer, Jena und Leipzig 1794, das oben mehrfach erwähnte Lehrbuch.

diese Urtheile nicht ganz öffentlich sagt. Diese Schriften sind denn doch so sichtbar schwach, daß sie auch nichts verderben können. Die zwei Kantianer, die es noch giebt, machen sich durch das Nachbeten auch dieser Cruditäten nur immer lächerlicher.

Auf Ihren Brief vom 24. Febr.

Es tut mir empfindlich leid, daß Sie, u. Pr. Schaumann meine Exemplare erst erhalten haben, als die Schrift schon längst im Buchladen zu verkaufen war. Mein Commissionär für diese Versendungen, Gabler, versichert hoch u. theuer, daß er sie d. 18ten Jäner an (ich weiß nicht ob Hoyer oder Stamm) abgeschikt habe.

Ich bin sehr begierig auf die Erscheinung Ihrer Schrift.*) Es ist eine Schande, wie der Hannöverische Appellant, ein Churfächsischer Pasquillant, und der arme gute Eberhard**) den Gesichtspunkt wieder verrüken. Ich werde, so es irgend möglich ist, noch zur Messe ein kleines Schriftchen in dieser Sache erscheinen lassen, in welchem ich hoffentlich den wahren Gesichtspunkt so herausrüken werde, daß ihn nur die Bosheit verkennen kann.

Ich werde morgen meine Verantwortungsschrift (welche ohne Zweifel auch öffentlich bekannt werden wird) an die Herzogl. Höfe einsenden, u. ruhig erwarten, was erfolgt. Man ist, so viel ich weiß, in einer sehr widersprechenden Stimmung. Man schämt und fürchtet sich vor den Aufgeklärten, u. möchte doch auch mit den Obscuranten es nicht verderben. Dafür, um dieses entgegengesezte Interesse zu vereinigen, dürfte es denn hier sehr schwer ein Mittel geben. Ich wenigstens bin sehr fest entschlossen, nichts meiner unwürdiges zu dulden.

Gruß, Achtung, u. Freundschaft.

J. G. Fichte.

[Gießen, Universitäts-Bibliothek.]

Unter denen, die Fichte nahe standen und jetzt Stellung zu nehmen hatten, mag hier der alte Freund Baggesen zu Worte kommen. Am 24. März 1795 hatte er bei ihm in Jena übernachtet und sich gründlich mit ihm ausgesprochen, dann war er über Nürnberg und Basel nach Paris gefahren, hatte im Herbst des Jahres seine Stelle als Propst der Regenz, des Studentenkonvikts in Kopenhagen angetreten. Er schreibt am 9. Mai 1799 an Friedrich Heinrich Jacobi, ehe er dessen Ansicht und die von Reinhold kennen lernen sollte: „Wisse also, Besserwissender! daß ich, der

*) J. E. Chr. Schmidts Nachricht an das ununterrichtete Publikum, Fichtes Atheismus betreffend. Gießen 1799. Vgl. Friedrich Herweck, die Gießner Beteiligung an dem Fichteschen Atheismusstreit. Dissertation. Gießen 1913.

**) Joh. Aug. Eberhard, Über den Gott des Herrn Professor Fichte und den Götzen seiner Gegner. Eine ruhige Prüfung seiner Appellation an das Publikum in einigen Briefen. Halle 1799.

ich übrigens, wie Du längst weißt, weit entfernt bin, die Fichte'sche Philosophie für ganz unschädlich zu halten, das Verfahren gegen ihn von Seiten der Regierung eben so wenig billigen kann, als sein Verfahren gegen die Regierung und seine Gegner. Es kömmt mir Beides ungerecht und unpolitisch vor.

Ungerecht, weil, angenommen, auch die Landesregierung habe ein Befugnis, durch Zwangsmittel über gewisse Lehrformeln zu halten (ein Befugnis, wogegen ich als Protestant übrigens protestire), in diesem Fall doch schlechterdings kein hinreichender Grund vorhanden war, Fichte besonders in Anspruch zu nehmen, mithin die meisten übrigen philosophischen Professoren hätten fiscalisirt werden müssen, da sie in gerechter Wage in Ansehung dessen, was Regierungen unter Religion verstehen, alle samt und sonders zu leicht befunden werden dürften. Unpolitisch, weil das Mittel, welches die Regierung gewählt, den Zweck nicht nur verfehlt, sondern demselben unmittelbar entgegenwirkt.

Auf der andern Seite will ich nicht in Abrede sein, daß Fichte's Betragen (unabhängig von seiner eigentlichen Sache) äußerst unanständig gewesen, und die allgemeine Pflicht gegen seine Obrigkeit verletzend war. Es läßt sich begreifen, daß seine Ausfälle in der Appellation und seine drohende Antecipirung in dem Briefe an Voigt, die Bezielten aufbringen könnten; es war aber doch auch zuletzt ungroßmütig von dem Letzteren, sein zweites Privatschreiben nicht als hinlängliche Vertilgung des ersten anzusehen. Übrigens weiß ich nicht, ob es Dir bei dergleichen Erscheinungen so geht wie mir: ich emfinde das Scandal, welches die Vertheidigung Gottes durch Bajonette und blutbesudelte Hände giebt (und womit können am Ende Regierungen sonst die Gültigkeit ihrer Decisionen beweisen?), noch widerlicher und ekelhafter, auch für die Reinhaltung dieser erhabenen Idee unter den Menschen gefährlicher, als den Angriff auf Gott durch Federn und dintenbeschmutzte Finger. Ich bin überzeugt, daß das erhabene Auge über der Sonne, wenn es herunterblickt, sich von Ersterem wegwendet, indem es über das Letztere nur lächelt."

Ein Amtsgenosse Reinholds in Kiel von der juristischen Fakultät, Professor Friedrich Christoph Jensen, trat in dem anhebenden Schriftenstreit für Fichte ein mit seinem Büchlein: Kann man Herrn Professor Fichte mit Recht beschuldigen, daß er den Gott der Christen läugne? beantwortet durch eine für den gesunden Menschenverstand faßliche Darstellung seines Systems von einem

Nichtphilosophen. Kiel 1799. (69 Seiten.) Fichte schreibt ihm darauf:

[Fichte an Jensen.]

Jena, d. 3. May. 1799.

Ihre Ueberſicht meines Syſtems, mein höchſtgeehrteſter Herr, und Freund, iſt vortreflich gerathen, und beweißt, daß Sie den Namen eines Nicht Philoſophen ſich nur aus Beſcheidenheit beilegen, da Sie das Innerſte der Speculation ſo wohl und richtig gefaßt haben.

Nur in Einer Stelle haben Sie dem geſunden Menſchenverſtande meine Sache in ein zu günſtiges Licht geſtellt, indem Sie S. 6. ſagen: „alle übrige Beſchaffenheit — — wenn ſie gleich an ſich da ſeyn mag, auch vielleicht künftig einmal zu unſerm Bewußtſeyn kommt“. Dies iſt gut geſagt, um den gemeinen Menſchenverſtand vorläufig abzuweiſen. Wenn er mir nur nicht doch einmal dahinter kommt, daß ich überhaupt kein Daſeyn ohne Beziehung auf ein Bewußtſeyn, weder in dieſem noch jenem Leben, annehme!

Daß man, wie es jener unzeitige Appellant thut, den der Titel Ihrer Schrift vor Augen hat, von einem Gotte der Chriſten redet, beweißt klar, wie noch ſo vieles andere (z. B. das Gerede von einem Landesgottesdienſte, als einer Angelegenheit des Staats) daß die Gegner die ſo übel aufgenommene Beſchuldigung heidniſcher Abgötterei, nicht mit Fug verbitten können: Mögen die Chriſten dies und jenes eigne haben, was ich nicht unterſuchen mag, ſo können ſie doch ſicher keinen eignen Gott haben. Ein Gott der Chriſten iſt ein National- und Secten-SchuzGott; wie der Gott Abrahams, Iſaaks, u. Jacobs, und noch ganz neuerlich der Gott ihrer Väter in den Proclamationen der altföderaliſtiſchen Schweizer. Wenig beſſer iſt, was mir ohnlängſt Lavater von ſeinem Gotte, und meinem Gotte, und Fenelons Gotte ſchrieb. Gerade da, wo das Lavateriſche, Fichtiſche, Fenelonſche angeht, in dem Begriffe von Gott; geht der Aberglaube, und die Abgötterei an. Nur der Gott aller Vernunft iſt der wahre Gott. Mit meinem guten Bewußtſeyn werde ich in meinem Begriffe von Gott eben ſo wenig etwas Fichtiſches dulden, als etwas chriſtliches (in der Secten Bedeutung) noch jüdiſches, noch Lavateriſches, oder Fenelonſches.

Leben Sie wohl, theurer Mann, erhalten mir Ihr Wohlwollen, und halten ſich meiner ganzen Hochachtung verſichert.

Fichte.

Adreſſe: Herrn Profeſſor *Jensen*
zu
Kiel.

[Lübeck, Stadtbibliothek.]

Es war seines Bleibens in Jena nicht mehr und er fand, zunächst ohne Familie, eine Zuflucht in Berlin. Zwei Kreise waren es, die ihm den Ubergang erleichterten und ihn bald Boden ge-

winnen ließen, die Brüder Schlegel, Dorothea Veit, Tieck und Schleiermacher, die Romantiker, und andrerseits die Freimaurer. Fichte gehörte dem Orden seit 1794 an und trat jetzt in engere Beziehungen zu Ignaz Aurel Feßler, dem Meister vom Stuhl der Loge Royal York zur Freundschaft. Dieser berichtet in seinen vielen Briefen an Böttiger*) auch über den neuen Ankömmling. So am 29. Oktober 1799: Fichte lebt wenig in Gesellschaften, lebt ruhig, und man hält ihn für einen durchaus redlichen biedern Mann. Sein persönliches Betragen hat schon manchen Feind seines philosophischen Systemes zum Freund des Menschen in ihm umgeschaffen. Am 10. März 1800: Fichtes Bestimmung des Menschen geht gut. Er hat noch ein sehr großes Publicum. Seine Existenz wird in Berlin sehr angenehm seyn. Zwey Minister schätzen ihn sehr hoch, und Minister Struensee selbst hat seine hiesige Ansiedelung durch einen Freipaß auf alle seine Effecten begünstigt. Am 3. Mai 1800: Fichte ist von unserer Tochterloge Pythagoras zum flammenden Stern mit einfälligen Stimmen affilirt worden. Einen Sonntag um den andern hält er für Brüder von 12. bis 1. Uhr Mittags eine Maurerische Vorlesung. Sein Auditorium ist zahlreich, seine Vorlesungen wirklich interessant, und nach der Vorlesung wird gespeist. Bald nach Johannis kommt Schröder nach Berlin. Daß Fichte das Johannisfest 1800 in der Loge Royal York beging, überliefert auch Hans v. Held, der ihn dort traf; Friedrich Ludwig Schröder, der Hamburger Theaterdirektor und bedeutende Freimaurer, hatte ihm schon im Februar geschrieben, daß er ihn im Sommer in Berlin zu treffen hoffe. In die Zeit vor Johanni muß der folgende Brief fallen.

[Fichte an Rhode.]

Ermüdet zu Hause angekommen, Ihr Schreiben erhaltend, antworte ich auf ihre Fragen kurz.

ad. 2.) Daß ich auf Ehre und Gewissen mich nicht erinnere, was ich den 1sten Osterfeiertag**) zu Ihnen gesprochen, daß meine Frau, die ich schon früher gefragt, sich desselben gleichfalls nicht erinnert, u. daß meine Schwägerin, als die dritte anwesende Person, abgereist ist.

ad. 1.) Daß ich das, was Sie mir über Ihre Unterredung mit Süvern melden, von Süvern selbst gehört; da ich, wie schon gesagt, mich nicht

*) Dresden, Königliche Landesbibliothek. – Siehe auch Xavier Léon: Feßler, Fichte et la Loge Royale York à Berlin. Revue de Métaphysique 16, 1908, S. 813–834. Einen kurzen Abriß dieses Vortrages gibt X. Léon im Bericht über den 3. Internationalen philosophischen Kongreß, Heidelberg 1909, S. 294–300.

**) Im Jahre 1800 der 13. April.

erinnerte, noch jezt erinnere, dergleichen gegen Sie geäuſſert zu haben, die Sache verneinte, und gegen Feßler dieſes Gerüchts erwähnte, der daſſelbe ſchon ohne mich wußte.

Meiner Ehre, eben ſo wie meines Mutes können Sie auf jeden Fall ſicher ſeyn.

Der Ihrige

Fichte.

Adreſſe: Herrn *Rhode*
Wohlgebohren
allhier.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

Johann Gottlieb Rhode*), mit Fichte gleichaltrig, war neben Feßler Herausgeber der „Eunomia“ und Mitglied der Redaktion der Vossischen Zeitung, dazu auch Freimaurer. Da er im Jahre 1800 Berlin für immer verließ und nach Breslau ging, Fichte aber im Jahre 1799 zu Ostern noch nicht in Berlin war, haben sie das Osterfest nur im Jahre 1800 gemeinsam verleben können. In dies Jahr gehört also der Brief. Johann Wilhelm Süvern**), einst Fichtes Schüler in Jena, war nun Lehrer am berlinisch-köllnischen Gymnasium und Fichte sah ihn, wie er seiner Frau im August 1799 schrieb, „zuweilen“. Auf welchen schlimmen Handel oder welche Klatscherei sich der Brief bezieht, ist unbekannt. Fichtes Leben unter den Freimaurern war stürmisch, am Johannisfest 1800 geriet die Spannung auf den Höhepunkt, er sprach gegen Feßler, und am 7. Juli erklärte er seinen Austritt. Er hatte den Logenbrüdern zuviel Philosophie zugemutet, unter ihnen nicht den Boden für die Eigenart seiner Arbeit gefunden.

Unter den schriftstellerischen Plänen Fichtes nimmt in dieser Zeit eine kritische Zeitschrift einen hervorragenden Rang ein.***) An demselben Tage wie an A. W. Schlegel (Fiebiger S. 218–219) schreibt er in dieser Angelegenheit an den Theologen Heinrich Eberhard Gottlob Paulus in Jena:

---

*) Vgl. Allgem. Deutsche Biographie, Bd. 28, S. 391–392.

**) Über ihn handelt Wilhelm Dilthey in der Allg. Deutschen Biographie, Bd. 37.

***) Otto Fiebiger: Johann Gottlieb Fichtes kritische Pläne während der Jahre 1799–1801. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw., Jg. 12, 1909, S. 209–224. Der dort S. 210 abgedruckte Brief vom 23. Dezember 1799 ist nicht aus W[enigen] J[ena], sondern V[on] H[ause] datiert. Schleiermachers dort nur erwähnte Briefe sind seitdem im Euphorion 21, 1914, abgedruckt.

[Fichte an Paulus.]

Berlin, d. 30. Juli 1800.

Mein sehr verehrter Freund,

In der gedrukten Beilage finden Sie einen Plan, dessen erste Idee zwar ich nicht gefaßt habe, dessen Theilnahme aber ich aus mancherlei Gründen nicht abweisen mochte. Ich halte das gewöhnliche Recensiren eines einzelnen, oft sehr uninteressanten Buchs für ein gar unergiebiges Geschäft; und glaube, daß durch Uebersichten ganzer Fächer, wie ich sie in dem gedrukten Plane charakterisirt habe, gewaltiger in die Wissenschaft, und den Geist des Zeitalters eingegriffen werden könne. Die verbundenen rechnen auf Sie für das Fach der gelehrten historischen Theologie, und mir ist der Auftrag geworden, Sie einzuladen. Ich befürchte keine verneinende Antwort, indem meiner innigsten Ueberzeugung nach, Ihr Plaz durch keinen andern zu ersetzen wäre.

Ich brauche kaum zu erinnern, indem es aus dem ganzen Plane hervor geht, daß jeder, der ein Fach übernimmt, durchaus Herr und Meister in demselben Fache für unsre Zeitschrift ist; daß wenn er für dieses Fach durch Zuarbeiter sich Auszüge u. dergl. machen lassen, und dieselben in seine Uebersicht des Ganzen verweben will, die Wahl derselben ganz von ihm abhängt; und daß keine Beiträge für dieses Fach angenommen werden, außer von ihm. Welch ein Wirkungskreis!

Wir würden im Falle Ihres Beitritts, auf welchen wir fest zu hoffen wagen, gleich für den ersten Heft uns von Ihnen eine, mit Charakteristik der neusten merkwürdigsten Zeiterscheinung belegte Bestimmung des Standpunktes, in welchem die gelehrte Theologie gegenwärtig steht, erbitten.

Stillschweigen über die Existenz dieses Plans wird von allen Eingeladenen erbeten, indem wir es räthlich finden, daß er erst mit Erscheinung des ersten Heftes bekannt werden. [sic.] Die gedrukte Ankündigung wird daher nur an die Eingeladenen gesendet. Haben Sie die Güte mir so bald als möglich, Ihre Entschliessung, und die Bedingungen Ihres Beitritts zu melden, welche zu erfüllen der Verleger ohne Zweifel sich zum Vergnügen machen wird.

Es ist, wie aus der Sache selbst hervorgeht, kein allgemeiner Redacteur, sondern ein jeder bürgt, und steht für das Fach, das ihm übertragen ist. Die äussere Einrichtung, sowie die Correspondenz besorgt Hrr Herrmann, ehemaliger Redacteur der N. Allg. D. Bibliothek.

Mit inniger Hochachtung und Ergebenheit

der Ihrige

Fichte.

Ich bitte recht sehr um Verzeihung, daß ich Sie durch die Einlagen bemühe. Aber unter allen an die sie . . . [?] es mich in Absicht Ihrer am sichersten, daß Sie in Jena anwesend seyen.*)

[Heidelberg, Universitäts-Bibliothek.]

---

*) Zu diesen Einlagen gehört wohl der erwähnte Brief an A. W. Schlegel.

Aus dem Geschäftlich-Betriebsamen führt der folgende Brief in andere Regionen. Friedrich Schlegel, mit dem Fichte zum ersten Male im Anfang des Jahres 1795 in Dresden zusammengetroffen war, ist durch lange Jahre in starker innerer Abhängigkeit von Fichte gewesen.*) Eine Schrift „Für Fichte. An die Deutschen." im Atheismusstreit hat er nicht vollendet. In der ersten Zeit von Fichtes Berliner Aufenthalt schreibt er an den Bruder: „Mit Fichte leben wir sehr innig, angenehm und interessant. Nur hat er einige Gewohnheiten und Eigenheiten, die uns Zeit oder Geld oder beides kosten. Auf die kurze Zeit mag es gehn, weil es so schön ist." Ein Jahr später schreibt Fichte:

[Fichte an Friedrich Schlegel.] Berlin, d. 16. Auguſt. 1800.

Herzlichen Dank, theuerſter Freund, daß Sie mich mit einem Beweiſe Ihres freundſchaftlichen Andenkens erfreuen wollten.

Daß Ihre und Ihrer Freundin Verſuche misglükt, thut mir ſehr leid. Veits Bekanntſchaft habe ich noch nicht gemacht. Iſt dieſer allein Schuld am Mislingen? — Unter dieſen Umſtänden iſt es wohl am beſten in Jena zu bleiben, wenn Sie nicht nach Berlin zurükkehren wollen. Der Aufenthalt zu Dresden wäre durchaus unrathſam. Ich habe nur dabei zu beklagen, daß ich Ihres ſo ſehr gewünſchten Umganges entbehren muß. Ich lebe jezt durchaus einſam. Nur den einzigen Bernhardi ſehe ich zuweilen. Die Freimäurerei hat mich ſo ennuyirt, und zulezt indignirt, daß ich ihr gänzlich Abſchied gegeben habe.**)

Mit der innigſten Freude habe ich an der ſichtbaren Entwicklung Ihres Talents Theil genommen. Ich freue mich auf den zweiten Theil Ihrer Lucinde, daß ich's nicht zu ſagen vermag. Ihre Verſuche in Verſen werden den herrlichſten Einfluß auf Ihre Proſa haben: überdem haben ſie an ſich viel Werth, z. B. ihr „an die Deutſchen" im lezten Stüke des Athenäum ſcheint mir diejenige Art zu bezeichnen, in der Sie es zur Meiſterſchaft bringen werden.***) Ihr Syſtem über Poeſie, über welches wir uns vorigen Winter zu Jena unterredeten, glaube ich nun durch die beiden lezten Stüke des Athenäum ganz zu verſtehen.†) Es iſt Ihres Geiſtes, und Ihrer Liebe zu Fleiß, und

*) Vgl. W. Schmidt im Euphorion 20, 1913, Seite 667 ff.

**) Vgl. aber Fritz Medicus: Fichtes Leben, Leipzig 1914, Seite 138.

***) An die Deutschen. Im Athenaeum, 3. Bdes. 2. Stück, S. 165–168. Wieder abgedruckt, mit Änderungen, in Friedrich Schlegels sämtl. Werken, Wien 1823, Bd. 9, S. 13–16.

†) Gespräch über die Poesie. Athenaeum, 1800, Bd. 3, 1. Stück S. 58–152, 2. Stück S. 169–187. Wieder abgedruckt: Friedrich Schlegel 1794–1802. Seine prosaischen Jugendschriften, hrsg. v. J[akob] Minor. 2. Bd. Zur deutschen Literatur u. Philosophie. Wien 1882, S. 338–385. – Am 10. August 1799 hatte Friedrich an den Bruder geschrieben: Dem Fichte hat die Elegie sehr gefallen, wie zum Teil auch die Lucinde. Aber freilich sind seine Aesthetik und was mir Poesie ist, noch ziemlich entfernt von einander.

historischer Forschung würdig; ohnerachtet ich für meine Person es nur für vorläufig, und bloß auf die Zeit passend halte. Etwas am Stoffe der Poesie ist allerdings individuell; aber was die Hauptsache an ihr ist, ihre Form, ist durchaus allgemein: und ich würde in dieser Rücksicht im Gegensatze mit Ihnen sagen: so wie es nur Eine Vernunft giebt, giebt es auch nur Eine wahre Poesie. Wir sollen durch Studium uns die Werke großer Künstler der Vorzeit aneignen? — Es kann seyn, daß wir in unsern ausgetrokneten Zeitaltern nichts besseres thun können: aber woher entfloß denn die Quelle dem ersten Künstler, der keinen vor sich hatte? Sollte denn dieser Urquell nun zu ewigen Zeiten ganz vertroknet seyn. O, hätten wir doch erst eine reine Aesthetik!

Ich freue mich über Ihren Entschluß in der Wissenschaft auch mit der Form Ernst zu machen, wie Sie sich ausdrüken, und in dieser Absicht Vorlesungen zu halten. In Ihren Ideen*), die ich bei dieser Gelegenheit wieder durchgedacht, glaube ich noch immer Spuren von der Verwechselung der philosophischen Denkart, die allerdings in das Leben übergehen muß, und der Philosophie, im objektiven Sinne, der Philosophie, als einer Wissenschaft, zu entdeken. Der wissenschaftlich idealistische Standpunkt kann nie in das Leben einfließen; er ist durchaus unnatürlich. Die Denkart, die eine durchgeführte Philosophie für das Leben erzeuge, glaube ich im 3ten Buche der Bestimmung des Menschen dargestellt zu haben.

Mit Schleyermacher habe ich weder vor Abdruk seiner Critik über die Best. d. M., noch seitdem gesprochen.**) Einige Einwendungen verstehe ich nicht: soviel aber sehe ich, daß er das endliche Resultat des 3ten Buchs dem, was ihr untereinander Spinozismus nennt, ganz gegen meine Absicht zunahe gerükt hat. Jener Mysticismus liegt nach mir durchaus im Felde der Transscendenz, auf welchem der Mensch nichts mehr versteht. Der Glaube an Freiheit und Selbstständigkeit bleibt nach mir in der vollendeten menschlichen Denkart unangetastet. [Neben dieser Zeile am Rande: der Form nach,] Der Materie nach aber ist mir ein Plan vorgezeichnet, mir bestimmt, was ich werden soll. Zu diesem macht mich nun keine fremde Macht, auch nicht des Unendlichen, sondern ich mache mich dazu.

Die Anzeige der Lucinde im A. d. Z. ist an Bernhardi eingesandt, und ihm Stillschweigen darüber aufgelegt.***) Ich weiß nichts näheres darüber: aber meine herzliche Freude daran habe ich, eben sowohl als an den in Hamburg darüber erschienenen Briefen: ohnerachtet ich mit den leztern nicht

*) Athenaeum, 3. Bd., 1. Stück, S. 4–33, Minor, Bd. 2, S. 289–307.

**) Sie erschien im Athenaeum, 3. Bd., 2. St., Seite 281–295, wieder abgedruckt in den sämtl. Werken, 3. Abt. Zur Philosophie, 1. Bd., S. 524–534.

***) Die anonyme Anzeige im Berlinischen Archiv der Zeit und ihres Geschmacks, Juli 1800, ist von Schleiermacher.

durchaus einig bin: und ich auch nicht glaube, daß Sie es seyn werden.*) Der Verf. macht, scheint es mir, die Luc. zu sehr zu einem Lehrgedicht, das da diene zur Lehre, Ermahnung, Zucht in der Gerechtigkeit der Liebe. Das war wohl Ihre Absicht nicht. Mich in die litterarischen Welthändel mischen! Ja, lieber Freund, wer nur dazu kommen könnte, etwas zu lesen. So weit geht bei mir der Ekel. Ueberhaupt, vornehmen muß ich mir nichts. Man stößt wohl etwa einmahl von Ohngefähr auf etwas; dann erregt sich Indignation; und dieses ist meine Muse, deren Inspiration ich in Geduld erwarten muß. Was sagen Sie dazu, daß ich die Zeit daher über „Handel, und Wandel, Geld, National-Reichthum, u. dergl. geschrieben („der geschloßne Handelsstaat" wird das Kindlein getauft werden) und die Geburt so eben zur Presse überliefere. Auch wird, geliebt's Gott, gleichfals noch zur Michaelis [=Messe] ein sonnenklarer Bericht, was es mit der W. L. eigentlich für eine Bewandniß habe, als Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen — erscheinen.

Ich habe an Paulus einen Sie eben so angehenden Brief für Ihren Bruder geschikt.**) Er wird ihn doch hoffentlich nicht nach Bamberg geschikt haben. Erbrechen Sie ihn, wenn er noch da ist, und melden Sie mir Ihre Entschliessung.

Ich habe Ihrer Freundin nicht, Ihnen nicht, keinen Menschen nicht — Exemplare der Bestimmung d. M. gesandt, da mir hier doch mehrere im Wege liegen. Das kommt lediglich daher, daß ich in eine fertige Arbeit von mir gar keinen Werth setze, und meine, es sey andern auch so. Ich werde aber zur Stunde anstalt treffen durch BuchhändlerGelegenheit (ich mag das große Post Porto nicht veranlassen, sonst schikte ich sie mit diesem Briefe) Ihnen deren genug zu übersenden.

Die herzlichsten Empfehlungen von meiner Frau (die seit einigen Tagen krank liegt — wir hoffen aber, daß es nicht von Folgen seyn werde) an Sie, und Ihre Freundin.

Der Ihrige

Fichte.

Verzeihn Sie, daß ich Sie mit dem Einschlusse bemühe.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

---

*) Gemeint sind die in Lübeck und Leipzig erschienenen Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde, deren Verfasser Schleiermacher war, zusammen mit der Anzeige im Archiv der Zeit neu herausgegeben von Jonas Fränkel, Jena, bei Eugen Diederichs, 1907.

**) Vergl. oben Seite 30 und 31.

[Fichte an A. W. Schlegel.]

Berlin, d. 24. Xbr. [Dezember] 1800.

Ich danke Ihnen, mein sehr verehrter Freund, für Ihre lezte Zuschrift, und das vortrefliche Geschenk der Kotzebuianen.*) Ihre andren Freunde mögen Ihnen sagen, welche Freude dasselbe bei uns allen erregt hat.

Ich freue mich sehr darauf, Sie bald hier zu sehen, und alles übrige mit Ihnen zu durchsprechen.

Ich schreibe in Tieks Gegenwart, der mein Billet beischliessen will, und habe nur noch soviel Zeit, Ihnen zu sagen, daß ich unveränderlich bin

ganz der Ihrige
Fichte.

[Dresden, Königliche Landesbibliothek.]

[Fichte an Paulus.]

Berlin, d. 14. Febr. 01. [Geändert aus: 1]

Ich wurde allerdings bei Erblikung Ihrer Handschrift nicht wenig beschämt, mein theurer Freund, indem ich dadurch an die Unterlassung einer Pflicht erinnert wurde, die sich höchstens entschuldigen, aber nicht vertheidigen läßt.

Jenes Projekt, auf das ich eigentlich nur durch äussere Veranlassung gedrungen mich einließ, und woran mein Herz keinen Augenblik hing, war schon aufgegeben, als ich Ihren vorlezten Brief erhielt. Ich hätte Ihnen dies sogleich melden sollen und wollte es. Aber täglich zurükkehrende Arbeiten u. dergl. — kurz, es unterblieb, bis ich Ihr lezles erhielt. — Vielleicht erneure ich einst meine Bitte, von einem andern Verlage aus, mit andern Mitarbeitern.

An Ihrer häuslichen Lage nehmen wir den innigsten herzlichsten Antheil. Möge doch endlich das lange vielfache Leiden Ihrer guten Gattin sich in die dauerhafteste Gesundheit verwandeln.

Die A. L. Z.**) also prosperirt auch noch. Ich finde dies sehr möglich. Das große Publikum ist in der That weit dümmer, als ich mir dies je vorgestellt habe. Sie können glauben, daß ich so recht am Orte bin, um meine Beobachtungen darüber anzustellen. — Im Ganzen thut das nichts. Sie sollen, und müssen, und werden doch noch vorwärts.

Entschuldigen Sie die Kürze dieses Briefs.

Ganz der Ihrige

Fichte.

Adresse: Herrn Professor *Paulus*
Hochwürden
zu
frei. *Jena.*

[Heidelberg, Universitäts-Bibliothek.]

*) August Wilhelm Schlegels „Ehrenpforte und Triumphbogen für den Theater-Präsidenten von Kotzebue bei seiner gehofften Rückkehr ins Vaterland. Mit Musik. Gedruckt zu Anfange des neuen Jahrhunderts."

**) Die Allgemeine Literatur-Zeitung in Jena.

Seit der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ von 1794 waren Fichtes Schriften der neunziger Jahre bei dem Buchhändler Christian Ernst Gabler erschienen. Das wurde nun anders, der „Geschloßne Handelsstaat“ kam in Cottas Verlag, die „Bestimmung des Menschen“ gab die Vossische Buchhandlung heraus, spätere Werke erschienen in der Realschulbuchhandlung von Georg Andreas Reimer.

[Fichte an Buchhändler Gabler.]

Beilage A. Berlin, d. 7. August 1801.

Ich habe, mein werthgeschäzter Herr und Freund, Ihren Brief richtig erhalten: und Sie verzeihen die Kürze mit welcher ich ihn beantworte

1) Von Cotta habe ich in Beziehung auf Ihr Schreiben an Ihn nichts gehört, oder erhalten.
2). Sie werden es mir, aus den Ihnen so oft gesagten Gründen, nicht verdenken, wenn ich, ohnerachtet ungerne, wegen der neuen Auflage der Wissenschaftslehre, einem andern Verleger Auftrag gegeben habe.

Ich wünsche recht sehr, daß Ihre Lage sich ändere (da die meinige sich warscheinlich nicht so ändern wird, daß ich nicht der promten Bezahlung bedürfte) um bei andern Gelegenheiten öffentlich zu zeigen, daß Sie meine ganze Freundschaft, und Zutrauen besitzen.

Ihr ergebenster
Fichte.

Adresse: Herrn Buchhändler *Gabler*
zu
Jena.

[Hamburg, Stadtbibliothek.]

Wahrscheinlich durch die Freimaurerei hat Fichte die Bekanntschaft des Kriegs- und Domänen-Rats Josef Zerboni und des nach Brandenburg strafversetzten Ober-Accise- und Zoll-Rates Hans von Held gemacht, deren Kampf gegen den schlesischen Minister Grafen Hoym und gegen Mißstände bei der Verwaltung Südpreußens schließlich als ein Kampf ums Recht die breite Öffentlichkeit in Spannung hielt. Es scheint, daß er durch einen Brief vom Juli 1800 an Zerboni, der Held bei sich auf seinem Gute Plugawice bei Sieradz zu Gaste hatte, von der Einleitung eines neuen Verfahrens Mitteilung gemacht hat.*) Hans von Held ist dann bekanntlich durch Herausgabe des sogenannten „Schwarzen Buches“ in sehr schwierige Lage gekommen. Eine Verteidigungsschrift, die

*) Vgl. Colmar Grünhagen, Der Ausgang der Zerbonischen Prozesse, in: Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens, Band 30, 1896, Seite 87.

er in der Hausvogtei verfaßte, verschlimmerte sie nur. Dort schrieb er auch 1801 seine Broschüre „Über die Vergrößerung Preußens im Westen nebst einigen anderen Betrachtungen". Da Fichte ihm freundschaftlich beigestanden hat, mögen hier, um den Geist zu zeigen, einige Stellen angeführt werden.*) Er redet seinen König an: „O Friedrich Wilhelm! Bloß Prosaist auf dem Throne sein, verewigt nicht! Poesie edler Monarchen ist Einklang zur Harmonie der Sphären. Wenn Sie, Interessantester der heutigen Könige, nicht einst die Geschichte Friedrich Wilhelm den Scheuen nennen soll, so erwerben Sie sich Ansprüche auf den Namen Friedrich Wilhelm, Europens Polarstern!" An anderer Stelle heißt es: „Für Könige ist die Weltgeschichte das Weltgericht. Nicht der Kleinigkeitsgeist, sondern die Kraft, den Crayon der Völkerbildung in großen Umrissen zu führen, erwirbt die Palme der Unsterblichkeit." Er wurde zu anderthalb Jahren Festung verurteilt, die er in Kolberg abbüßte, in einem kleinen roten Häuschen am Steintor, wo nachmals während der französischen Belagerung Gneisenau gewohnt hat, mit schöner Aussicht auf das Meer, in dem zu baden ihm bald gestattet wurde.

[Fichte an Hans von Held.]

Berlin, den 14. Oktober 1802.

Um sicher zu sein, mein innigstgeliebter Freund, in meiner, gar nicht von außen, aber desto mehr von innen beschäftigten Lage die schnelle Antwort an Sie nicht zu vergessen, so setze ich zu dem Nöthigsten gleich nach der Durchlaufung Ihres Briefes die Feder an.

1. Ich freue mich innig, und sage Ihnen den herzlichsten Dank, daß Sie wegen des Mitfolgenden sich an mich vorzüglich wenden wollten. (Daß ich gerade schicke, was verlangt, und nicht mehr, hat seinen Grund in meiner augenblicklichen Lage. Vorbereitet kann ich mir und andern Freunden immer helfen.)

2. Schmidt, der mir Ihren Brief überbrachte, mich bat denselben zu öffnen, ob er etwas enthielte, das auf ihn sich bezöge, und in dessen Gegenwart ich ihn *eben deßwegen*, ohnerachtet Ihres Eingangs, lesen mußte, auch ihm aus demselben referirt, daß Sie sich wohlbefänden, fleißig badeten, u. dergl. meldete mir nachher im Gespräche, daß Ihre Tochter sich bei ihm befände, daß er sie habe mitbringen wollen u. s. w. und da war es denn natürlich, daß ich ihm sagte, ich würde sie nächstens bei ihm aufsuchen, was in den ersten Tagen geschehen soll, und worüber ich, falls die Post nicht eher abgeht, Ihnen schreiben werde.

*) Grünhagen, Zerboni und Held in ihren Konflikten mit der Staatsgewalt, 1796–1802, Berlin 1897, Seite 217.

3. Ich wohne am alten Platze*), und werde bis Anfang Aprils künftigen Jahrs ohne Zweifel da verbleiben. Außerdem treffen mich alle Briefe ohne Hausaddresse, und auf der Post weiß man meine Wohnung.

Meine Achtung und Freundschaft für Sie macht keine Worte. Sie bedürfen derselben nicht; oder wenn Sie sie bedürften, so würde ich sie nicht haben.

Fichte.

Den 20. Oktober.

Der Brief ist liegen geblieben, weil ich Ihnen von Ihrer Aurora schreiben wollte. Meine Frau ging sogleich mit unserm Knaben, und unter dem Vorwande, daß dieser die Bekanntschaft machen wollte, zu Schmidt's, und fand Ihre Kleine gesund, munter, natürlich, und geliebt. Sie ist vorigen Sonntag, auf unsere Einladung, bei uns gewesen. Sie haben Recht, es ist ein liebes herziges Kind. Wir haben sie gesund, reinlich gekleidet, wohlgenährt und gereinigt gefunden. Sie ist daher ohne Zweifel in sehr guten Händen. Bei uns überfiel sie ein Schnupfenfieber, was die Folge der Jahreszeit sein mag. Sie ist aber, auf unsre Erkundigung des andern Morgens, uns wieder als ganz hergestellt gemeldet worden.

Über Ihre Ansichten erlauben Sie mir nur zwei Worte. Ich für meine Person habe es — Ihre Begebenheit kann auch dazu mitgeholfen haben — zu einer so tiefen Erkenntniß der Nichtswürdigkeit des allgemeinen Treibens, und zu einer so gründlichen Verachtung desselben gebracht, daß ich es sehr bedauern würde, wenn ein Mann, den ich achte, und liebe, dies Wesen länger würdigte, sich damit abzugeben. Furcht bleibt niederträchtig, und diese kommt den rechten Mann wohl nie an; aber, Freund, es giebt noch einen andern höheren Grund sich in den Unflath nicht zu mischen, außer die Furcht, von ihm befleckt zu werden; — dieser ist die Verachtung des Unflaths.

Buchholz's Werk habe ich nicht gelesen, werde es auch nicht, weil ich, an einem frühern dahin einschlagenden Aufsatz desselben in der Eunomia, den Vogel schon im Ei erkannt habe. Daß er sich einbildet, die Metaphysik zu schlagen, ist ihm zu verzeihen; er weiß nicht, was Metaphysik ist, und hat keinen metaphysischen Atom in seiner ganzen Wesenheit. — Mit dem Betäuben hat es gute Wege. Unser einer hat z. B. den Spinoza ausgehalten, und ihm sogar die Wege gewiesen; und ohne Schimpf und Spaß, Spinoza ist doch ganz etwas anderes, als Buchholz; ja sogar La Mettrie ist etwas anderes. Buchholz vermag einiges Interesse nur bei denen zu erregen, deren Kenntniß sich nicht viel über die deutsche Bibliothek und die Berliner Monatsschrift hinaus erstreckt. — Meine Frau grüßt herzlich. —

[Berlin, Königliche Bibliothek, Abschrift Varnhagens von Ense.]

---

*) Auf der Neuen Promenade. Johann Gottlieb Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken, Leipzig 1863, Seite 101.

Seit 1801 erschien in Berlin die „Eunomia. Eine Zeitschrift des neunzehnten Jahrhunderts. Von einer Gesellschaft von Gelehrten." Herausgeber waren die Fichte als Freimaurer bekannten Feßler und Rhode. Bis zum Datum von Fichtes Brief sind darin von Friedrich Buchholz folgende Aufsätze erschienen: Juni 1801: Über den natürlichen und künstlichen Antrieb zum Schreiben; Juli 1801: Über den Mut; August 1801: Über die Brauchbarkeit der Gelehrten zu Staatsämtern; Oktober 1801: Juan de Padilla; Mai 1802: Paradoxon. Dieser letzte ist übergegangen in das Buch, von dem in Fichtes Brief unstreitig die Rede ist: Darstellung eines neuen Gravitazionsgesetzes für die moralische Welt, ohne Nennung des Verfassers in Berlin 1802 bei Johann Friedrich Unger erschienen. Seine Absicht ist kurz gesagt die Verdrängung der Metaphysik durch die Geschichte. Er will den Idealismus und alle philosophischen Lehrgebäude von Aristoteles bis auf Schelling mit der Wurzel vom Erdboden vertilgen. „Hab' ich wirklich gefunden, was Kant suchte und Fichte verdarb, so ist mein Wunsch erfüllt; denn darauf ging ich aus.*) Durch ein ewiges Naturgesetz das Moralische an das Physische knüpfen und dadurch den Idealismus zerstören, heißt wahrlich, sich ein großes Verdienst um das menschliche Geschlecht erwerben, welches da, wo dies Buch gelesen wird, nie wieder solchen Mishandlungen preisgegeben werden kann, als die Franzosen es während eines langen Zeitraums ihrer gegenwärtig überstandenen Revoluzion waren; denn es ist nur allzu sehr erwiesen, daß der Idealismus allein die Revoluzionsplätze mit Blut überschwemmt hat. Zu allen Zeiten ist er grausam gewesen, und soll die Humanität jemals einen bleibenden Wohnsitz unter den Menschen gewinnen, so kann es nur unter dem Schutze des Realismus geschehen." Die große Entdeckung von Buchholzens Gravitationsgesetz ist im Gedichte „Die Weltweisen" von Schiller in den Horen von 1795 schon vorgeahnt:

. . . weil, was ein Professor spricht,
Nicht gleich zu allen dringet,
So übt Natur die Mutterpflicht
Und sorgt, daß nie die Kette bricht
Und daß der Reif nie springet.
Einstweilen, bis den Bau der Welt
Philosophie zusammenhält,
Erhält sie das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe.

*) A. a. O., Seite III.

Diese Verse mögen durch den Blick auf Fichte auch mit ausgelöst worden sein, sie wandten sich, wie Schiller selbst sagt, gegen die Philosophie, wenn sie aus eigenem Mittel, ohne ihre Abhängigkeit von der Erfahrung zu gestehen, das Wissen erweitern und der Welt Gesetze geben will. Bei Buchholz klingt es nur anders, wenn er Magen, Geschlechtstrieb und Gehirn (Kombinationsvermögen) in Beziehung setzt. Er sagt*): Ein ruhiger Denker in Wien [Gall] eröffnete dem geängstigten menschlichen Geschlecht — welches nicht eher rasten kann, als bis es seine ewige Bestimmung durch ein haltbares Gravitazionsgesetz für die moralische Welt gesichert sieht — die Aussicht, auf dem Wege der Anatomie zu einer Organenlehre zu gelangen. Aber ehe Gall zum Ziel kam, gelang es mir, auf dem Wege der Geschichte ein sehr einfaches Gravitazionsgesetz darzustellen. Hab' ich es mit Erfolg gethan, so hab' ich mir zugleich die Mühe erspart, über die Kritik der reinen Vernunft, über die Wissenschaftslehre . . . etwas Ausführlicheres zu sagen . . . Sie werden für die Geschichte immer einen angemessenen Wert behalten; selbst wenn die einsichtsvollere Nachwelt sie mit den Abhandlungen von der unbefleckten Jungfrauschaft Mariä in eine Ordnung stellen sollte. Übrigens bin ich weit davon entfernt, auf meine Entdeckung stolz zu sein; denn dargestellt mußte sie werden, und in sofern die metaphysischen Wissenschaften nur durch die Geschichte verdrängt werden konnten, mußte dies in Deutschland geschehen, weil die Deutschen von allen europäischen Nazionen die wenigste Nazionaleigentümlichkeit haben, und daher am meisten zur Geschichte berufen sind.

So beweiset also die Geschichte des menschlichen Geschlechts auf eine unwiderstehliche Weise, daß es keine Begriffe a priori giebt und daß alle Wissenschaften, welche auf dergleichen Begriffe gebaut sind, durchaus keinen Wert haben. Gäbe es Begriffe a priori, so wäre durchaus kein Grund vorhanden, warum der Feuerländer nicht eben so gut ein Gravitazionsgesetz, wie Newton, und eine Wissenschaftslehre, wie Fichte, darstellen sollte. Nur in der Gesellschaft und durch dieselbe entwickelt sich das Kombinazionsvermögen des Einzelnen; und nur der Antagonismus des Selbsterhaltungs- und des Geselligkeitstriebes ist der einzige denkbare Grund dieser Entwickelung."

Dies alles hat Fichte nun nicht gelesen! Bekanntlich sind Fichtes historische Studien nie tief gegangen, einen Geschichts-

*) A. a. O., Seite 276 ff.

schreiber aber hat er später gründlich studiert: Machiavell. In dem Aufsatz, den er über ihn im Jahre 1807 veröffentlicht hat, wendet er sich gegen den Einfall des Vorredners der florentinischen Ausgabe von 1782, daß Machiavells Buch vom Fürsten eine Satire sei.*) Er wußte nicht, daß er in Buchholz einen Bundesgenossen hatte! In der „Darstellung eines neuen Gravitazionsgesetzes" heißt es S. 315: „Nicht Satyre auf Fürsten, sondern ein eigentlich gutgemeinter Rat ist in dem Principe enthalten; und der Hauptgedanke dieses Werkes ist kein anderer, als: daß sich schlechte Sozialverhältnisse nur auf dem Wege der Gewalt und List verbessern lassen. Alles was man gegen den Inhalt dieses von der größten Humanität eingegebenen Fürstenspiegels sagen kann, ist aufs wenigste sehr unhistorisch; und nie ist einem großen Schriftsteller, nachdem er lange verkannt worden, eine bessere Rechtfertigung zu Teil geworden, als Machiavelli dadurch erhielt, daß ein großer Fürst ihn als Kronprinz widerlegte und als Regent, zum Glück seiner Untertanen, befolgte."

Fichte lebte in Berlin als Privatmann; ohne Amt, und zunächst noch ohne Vorträge zu halten, die ihm Einnahmen gebracht hätten. Daher sah er sich genötigt, Geld zu suchen, und benutzte dabei das Haus, das er noch in Jena besaß. Vertrauensvoll wandte er sich am 9. Juni 1803 an Schiller, und wenn auch dessen Antwort nicht erhalten ist, so giebt doch ein Brief Schillers an Niethammer vom 23. Juli 1803 Kenntnis davon, wie er sich dabei verhielt. Von demselben Tage, nicht vom 20. Juli, wie Fichtes Sohn druckt, ist ein Brief Fichtes an Schiller, der hier genau nach der Urschrift folgen möge.

[Fichte an Schiller.]

Berlin, d. 23. Juli 1803.

Zuförderst, mein verehrter Freund, nehmen Sie die Versicherung meiner Erkenntlichkeit, für die Güte, mit der Sie meinen Wunsch erfüllt. Der Dienst ist in mancherlei Rükſichten groß für mich; und es liegt am Tage, daß ich denſelben lediglich Ihrem Wohlwollen verdanke.

Die ausgefertigten Papiere werden Sie durch H. v. Wolzogen erhalten haben. Derſelbe wünſchte, daß ich in Jena Einleitungen zum Gebrauch derſelben treffen möchte, und es ist am 16. d. ein Brief von mir, dieſes betreffend, an *D.* Niethammer abgegangen. Indeß erhalte ich von demſelben einen von jenem Dato, in welchem er mir eine bevorſtehende Reiſe ankündigt; ich muß befürchten, daß weder jener, noch ein heute geſchriebener ihn zu Hauſe

*) Fichte, Machiavell, Leipzig bei Felix Meiner, 1918, Seite 7.

treffe, und sehe mich daher genöthigt, Ihnen, den ich über jenen Punkt nur von meiner lebhaften Erkenntlichkeit unterhalten haben würde, unmittelbar in jenen Angelegenheiten zu schreiben.

Es hat nemlich Salzmann nach einem vor länger als einem Jahre erhaltenen Auftrage jezt zur Unzeit gegen Krieg (oder vielmehr seine Frau, denn er selber ist, wie ich neulich erst gehört, von Jena abwesend) in meinem Namen wegen 300 rthlr fälligen Kapitals und allen Zinsen (2. Termine sind bezahlt, und der dritte Ihnen abgetreten) bei den Gerichten Klage erhoben. Es ist klar, daß eine Klage dieser Art in meinem Namen seit jener Abtretung nichtig ist; ich nehme daher den Auftrag durch die beiliegende Erklärung [zurück*)], die ich Sie, mit Ihren Aufträgen, falls es Ihnen gefällig ist, sich dieses Menschen zu bedienen, den mir bei aller zugestandenen Unrechtlichkeit, D. Niethammer doch als den geschiktesten rühmt, — an Salzmann zu überschiken bitte. — Die Krieginn selber, durch welche allein ich von der gegen sie erhobenen Klage weiß, erbietet sich in ihrem Briefe zur demnächstigen Abzahlung von 100 rthlr Kapital; sodann jährlich 50. und die Zinsen. Wenn ich Ihnen in dieser Sache gerathen hätte, so würde ich, wie ich denselben Auftrag an Sie schon Niethammern gegeben, sehr rathen, zur Verbesserung der Hypothek, die Krieginn, die, wäre es auch nur aus Eitelkeit und um der sie neidenden Nachbarn willen, den Besitz des Hauses um keinen Preis wird fahren lassen, zu jeder erschwinglichen Abzahlung anzuhalten; und das mit gerichtlichem Ernst, denn daß in der Güte mit ihr nichts zu machen ist, weiß ich aus dreijähriger Erfahrung.

Darf ich Sie noch ersuchen, ihr auch das beigeschloßne Billet nach Jena zu übermachen, in dem ich ihr melde, daß alle meine Rechte an Sie abgetreten sind.

In voriger Woche hat sich die göttliche Strafgerechtigkeit sehr herrlich an dem Mittelsitze der Barbarei, in welchem ich dermalen lebe, offenbaret.

Das Berliner Publikum hat im Verlaufe dreier Tage die Züchtigung erlitten, Göthe's unsterbliches Meisterwerk, die natürliche Tochter, förmlich auszupochen, und Brokmann, einen Menschen unter aller Kritik — die Accente fallen bei ihm, wie das natürliche Athemholen es bringt, selber dictirend mahlt er, und rührt er (im Beaumarchais in Clavigo), und nur eine gewisse Bauerntreuherzigkeit und erträglich sonore Stimme macht sein ganzes Verdienst — mit Enthusiasmus zu applaudiren. — Daß das erstgenannte Göthische Stük sehr langweilig ist, und daß man verteufelt aufpassen muß, und daß es keine Handlung hat, darüber sind Hof, und Stadt einig. Ein Theaterkritiker in der Ungerschen Zeitung — man glaubt es sey unser alter Freund Woltmann — tritt hiebei mit vieler Gutmüthigkeit ins Mittel. Er ermahnt das kleine auserwählte Häuflein, dem er freilich den hohen Genuß, den es in jenem Werke findet, nicht ganz verkümmern mag, zur Bescheidenheit, das entgegengesezte Urtheil des großen Haufens denn doch aber auch zu respektiren,

*) Fehlt in der Handschrift.

meint, das komme so alles auf Eins hinaus, woran man sich amüsire, und sey einer des andern werth, und schließt ohngefähr mit dem Resultate: dergleichen Sachen seyen zum lesen in einem verschloßenen Zimmer vor einem oder zwei Freunden zwar recht gut, auf das Theater aber gehöre es anders. Und dies ist noch so ziemlich die freundlichste Stimme, die sich öffentlich hören lassen.

Leben Sie recht wohl. Ganz der Ihrige

Fichte.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

Zu vergleichen ist der nächste Brief Fichtes an Schiller, vom 18. August 1803, nach dem Original abgedruckt im Goethe-Jahrbuch, Band 15, 1894, Seite 43–48.*) Auch Goethe war für Fichte bemüht**), am 29. August 1803 schrieb er an Zelter: „Sagen Sie Fichte, daß wir seine Angelegenheit bestens beherzigen. Leider ruht auf dem, was Advokatenhände berühren, so leicht ein Fluch." Seine letzte Bemerkung darüber gibt der Brief an Schiller vom 23. September 1803: „Möchten Sie wohl beikommendes Blatt an Fichten abgehen lassen? Leider steht die ganze Sache nicht erfreulich, Fichte steht bei seinem großen Verstande noch im Wahn, als könnte man vor Gericht auf seine eigene Weise recht behalten, da es doch daselbst hauptsächlich auf gewisse Formen ankommt. Auch ist, wie Sie aus dem Blättchen sehen werden, Salzmann, der von Grund aus nichts taugt, abzuschaffen."

Im September-Heft 1915 der Preußischen Jahrbücher hat Heinrich Scholz in einem Aufsatz „Fichte als Dichter" seine philosophischen Sonette und seine Übersetzung des Dies irae, dies illa mitgeteilt und behandelt.***) Letztere glaubt er unvollständig und

*) Paul Hoffmann, Goethes „Natürliche Tochter" und das Berliner Theater-Publikum, Euphorion 18, 1911, S. 482–484, teilt aus einem Brief vom 12. November 1803 mit: „ . . . der Professor [Georg] Sartorius aus Göttingen besuchte vor einiger Zeit meinen Principal bei einer Rückreise von Berlin. Er war mit Fichte im Schauspiel gewesen, als die natürl. Tochter gegeben wurde u. sagte mir daß Fichte sich halb tot gefreut habe über das Gezische und Gepoltere, denn dies war der herrlichste Beleg zu seiner so oft geäußerten Meinung: das Berliner Publikum sei so über alle Maaßen erbärmlich, daß es sehr gut mit den Schweinen im Evangelium verglichen werden könnte, welche die ihnen vorgeworfenen Perlen in den Kot traten. . ."

**) Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter, hrsg. v. Max Hecker, Leipzig, Bd. 1, 1913, S. 45, 52, 54.

***) Er erwähnt nicht die Übersetzung zweier Marienhymnen aus dem Lateinischen: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, Jahrgang 1912, 1. Abhdlg. Rezensionen über schöne Literatur von Schelling und Caroline . . . v. Erich Frank, S. 63–64. Fichtes Handschrift befindet sich in Varnhagens Nachlaß, Berlin, Königliche Bibliothek.

meint, ihre Abfassungszeit im Jahr 1813 mit andern annehmen zu sollen. Sie befindet sich aber bereits 1804 und zwar vollständig von Fichte selbst eingetragen im Stammbuche Varnhagens von Ense, mit einem bemerkenswerten Mangel an Zeichensetzung:

[Fichte in Varnhagens Stammbuch.]

Dies irae, dies illa. Aus dem Lateinischen übersetzt.

Jenen Tag, den Tag der Fülle
Fällt die Welt in Graus und Stille
David zeugt's, und die Sibylle.

Angst ergreift die Kreaturen
Wie sie in azurnen Fluren
Sehn des nah'nden Richters Spuren.

Die Posaun im Wundertone
Regt auf, was in Gräbern wohne
Sich zu stellen vor dem Throne

Und der Tod giebt her mit Beben
Seinen Raub dem neuen Leben.
Dann wird das Gericht anheben,

Und des Richters mächtgem Schalten
Eine Rolle sich entfalten
Um das Weltverhör zu halten.)*

Was hier floh die Offenbarheit,
Tritt allda heraus in Klarheit,
Wird gerichtet nach der Wahrheit.

Was sag ich dann? Wen erkühren
Meine Sache da zu führen,
Wo selbst Reine Fehler spüren?

Herrscher, dessen furchbarn [!] Größe
Ich erbeb' in meiner Blöße
Gnadenquell, dein Spruch mich löse.

Daß sodann ich nicht entfliehe
*Deinem Schirm, o Jesu, siehe,**)*
Ich war Ziel ja deiner Mühe,

---

*) Scholz: Weltgericht.
**) Scholz: o Jesu! Siehe,.

Hast am Kreuz in mächtger Fassung
Mir erworben Sünd Erlassung,
Bleib ich dann in der Umfassung!)*

Richter Tilger meiner Sache,
Gieb, daß ich in dir erwache
Eh' erscheint der Tag der Rache

Niederwerf ich mich in Demuth,
Hin zerfließ ich dir in Wemuth
*Ob der Schuld, die meine Demuth.**)*

Gnade, die Marien offen,
Die des Schächers Reu getroffen,
Läßt auch mich Erbarmen hoffen.

Zwar mein Flehn ist zu geringe,
Doch du thatest große Dinge
Daß dem Feurpfuhl ich entginge

Stell mich rechts zu deinen Schaaren
Vor den Böcken wollst mich wahren
Laß mich nicht mit ihnen fahren.

Wo die Weg auf immer scheiden
Jene gehn zu ewgen Leiden
*Ruf mich heim zu deinen Freuden.***)*

Denk, in welcher Jammer Miene
Ich gesuchet deine Sühne
Daß mir seelig End erschiene.

Thränenvoller Tag der Fülle
Der empor aus Aschen Hülle
Vor den Richtstuhl hebt den Sünder
Herr Gott Gnade vor dir find' er
Und Erbarmer Jesu du,
Laß ihn gehn in deine Ruh.

Hiemit empfiehlt sich Ihrem Andenken
J. G. Fichte.

Berlin, d. 6. August. 1804.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

---

*) Scholz: Erlassung: Bleib' ich denn.
**) Scholz: Ob der Schuld sieh' meine Demuth.
***) Scholz: Laß mich heim.

Der preußische Staat entschloß sich endlich, als Rußland und Bayern an Berufung Fichtes dachten, sich ihn als Universitäts-Lehrer zu sichern. In Erlangen, das damals preußisch war, mußte die Professur für spekulative Philosophie besetzt werden, man berief Fichte, vorläufig, und nur für das Sommerhalbjahr 1805. Man kann oft lesen, er sei berufen worden und ihm sei für den Winter Urlaub gegeben worden; das ist nicht richtig. In der Mitteilung an den akademischen Senat zu Erlangen, Berlin, den 11. April 1805*), heißt es ausdrücklich, daß „Wir vermöge Kabinetts-Ordre vom 9. April beschlossen, dem ꝛc. Fichte die Besorgung des gedachten Lehrfachs interimistisch für das nächste Sommerhalbjahr dergestalt zu übertragen, daß er dafür 1200 Gulden . . . zu beziehen haben — und ihm außerdem während seines Aufenthaltes und seiner interimistischen Anstellung bei der dortigen Universität der Rang und die Prärogative eines ordentlichen Professors der Philosophie, mit Sitz und Stimme in der philosophischen Fakultät mit dem Rang und der Ancienneté nach den gegenwärtigen wirklichen Fakultäts-Mitgliedern eingeräumt und beigelegt sein soll". „Wir lassen Euch zugleich," heißt es in demselben Schriftstück, „das von dem ꝛc. Fichte übergebne Verzeichnis der von ihm zu haltenden Vorlesungen hiebei in Abschrift zufertigen und weisen Euch hiedurch an, solche in das Euch . . . approbiert zurückgegebene Lektions-Verzeichnis für das nächste Sommer-Semester noch mit aufnehmen zu lassen." Seine Berufung verdankte Fichte in der Hauptsache wohl dem Freiherrn Karl von Stein zum Altenstein, der ihn seit 1799 kannte und ein eifriger Zuhörer seiner Berliner Vorlesungen gewesen war.

Die aus Berlin übersandte Vorlesungsankündigung ist leider nicht mehr vorhanden, in dem gedruckten Catalogus institutionum publice privatimque in Acad. Regia Frid.-Alex. habendarum wird Fichte im Jahre 1805 nicht genannt.**) Am 4. Mai traf er in Erlangen ein, nach Schluß des Semesters kehrte er nach Berlin zurück***), auf der Durchreise durch Thüringen besuchte er Weimar und trug sich mit folgenden Worten in das Stammbuch Augusts von Goethe ein:

*) Abgedruckt von W. Germann: Altenstein, Fichte und die Universität Erlangen, Erlangen 1889, S. 57 f.

**) Für Nachforschungen in Erlangen bin ich Herrn Bibliothekar Dr. Otto Mitius zu Danke verpflichtet.

***) Über das Freimaurertum in Erlangen und die Gesinnung, die sich dort ein Jahr später (1806), als Fichte nicht da war, kundtat, siehe Julius R. Haarhaus, Deutsche Freimaurer zur Zeit der Befreiungskriege, Jena 1913, Seite 71—75.

Ich sah Sie als lieblichen Knaben, und liebte Sie, ehe Sie mich kannten. Ich werde Sie vielleicht sehen als Jüngling und als reifenden Mann. Die Nation hat große Anforderungen an Sie, einziger Sohn des Einzigen in unsrem Zeitalter. Zählen Sie mich sodann unter diejenigen, die am aufmerksamsten beobachten werden, ob Sie würdig sich bilden, des Vaters Platz einst auszufüllen, da ich unter diejenigen zu gehören glaube, die Seinen Werth am tiefsten begreifen und neidlos ihn lieben. Möge sodann dies Blatt Sie mahnen, oder auch trösten.

J. G. Fichte.

Weimar, d. 23. Septembr. 1805.

[Deutsche Rundschau, August 1891, Seite 250.]

Die vorläufige nur halbjährliche Anstellung des Sommer-Semesters 1805 wurde nun mit Beginn des Sommer-Semesters 1806 in eine endgültige verwandelt. Das Verzeichnis der Vorlesungen, wie er es in Berlin einreichte, lautet:

Joh. Gottlieb Fichte I institutiones omnis philosophiae omnibus II doctrinam de principiis (die Wissenschaftslehre) judicio adultioribus offert, III artem legendi libros, scribendique, dicendo exponet, exemplo monstrabit, exercitationibus provocabit. IV Conversatorium quod vocant philosophicum continuabit. In urbem veniens horas e tabula publica indicabit.

Dazu schrieb er folgenden Brief:

[Fichte an Altenstein.]

[1806 März Berlin.]

Damit ich der höheren Weisheit gehorsame, folgt hier diese Anzeige.

An Sie, Verehrungswürdiger, habe ich dabei nur zwei Bitten.

1.] Ich bin ein schwacher Lateiner, aber ich bin dennoch sehr fest versichert, daß ich, — etwa den alten Harleß*) ausgenommen, der sich nicht hören läßt — in Erlangen der beste bin. Dennoch hat man das vorige Jahr meinen eingesendeten Zettel, weil man die Construktion eines Periodens, die eben nicht teutsch war, nicht sogleich verstehen konnte, in sehr barbarisches Latein übersezt. — Der Katalog der Erlangischen Universität hat ohnedis Ueberfluß an barbarischem Latein, und ich möchte diesen Schatz nicht gern, durch Korrektion meiner Anzeige vermehren. Ich möchte drum, daß Sie Vorkehrung träfen, daß dies, auf meine Erklärung hin, ich könne Latein gerade soviel als Andere, bei dem dermaligen Dekan der Philosophischen Fakultät (ich weiß nicht, wer es ist,) unterbliebe.

2.] Mein Rang in der Fakultät ist schon vorm Jahre durch Herrn

*) Gottlieb Christoph Harles, 1738–1815, Professor der Beredsamkeit und Poesie.

G. R. Nagler entschieden worden, und ich stehe unmittelbar nach Hildebrand (in der philosophischen Fakultät).*) Dennoch haben sie mich erst hartnäckig hinter Rothe gesezt; und die erst nach mir ernannten FakultätsGlieder, Esper und Mehmel über mich.**) Dagegen habe ich mich freilich verwahrt, und, mit Güte, meinen Rang behauptet. Ich fürchte aber, daß sie jezt, merkend daß noch eine neue Anstellung für mich nöthig gewesen, diesen Punkt wieder in Anregung bringen werden. Es versteht sich, daß, wie ich auch selbst über die Sache denke, ich denen, die darin die Sache finden, auf ihrem eigenen Felde nicht nachgeben werde.

Ich ersuche Sie daher, hiebei die Vorsorge zu nehmen, daß der Streit nicht erneuert werde. Meine Ankündigung gehört, nach dem, durch den authentischen Interpreten, Herrn G. R. Nagler angegebenen Sinne, meines vorjährigen Commißoriale, nach dem Geständniße aller dabei interessirten, und nach einer, d. 2. August voriges Jahres von mir bei den Prorektorats Akten niedergelegten, und gebilligten Protestation***) hinter Hildebrand.

Verzeihung für die irdischen Dinge, mit denen wir uns, wohl zu beßerer Unterhaltung ausgerüstet, unterreden müssen, weil wir auf der Erde sind.

Verehrungsvoll

der Ihrige

Fichte.

Adresse: Sr. Hoch- u. HochWohlgebohren
den Herrn Geh. FinanzRath, Herrn
Freiherrn *von Altenstein*
hierselbst.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

Der Erfolg war ein Schreiben Hardenbergs nach Erlangen:

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm König von Preußen.

In Beziehung auf das wegen des Lections-Kataloges für das bevorstehende Sommerhalb-Jahr unter gestrigem Dato an Euch ergangene Rescript communiciren wir Euch hierbey abschriftlich die von dem Professor Fichte b. m. eingereichte Anzeige seiner Vorlesungen für gedachtes Semester, welche Ihr unverändert in den Lections-Katalog aufzunehmen habt. Es versteht sich übrigens von selbst, daß es bey der dem p. Fichte bereits im vorigen Jahre unter den Facultäts-Gliedern angewiesenen Stelle sein Verbleiben behält, und sein Lections-Verzeichniß daher unmittelbar auf das

*) Georg Friedrich Hildebrandt, geb. 1764, gehörte seit 1793 der medizinischen und seit 1796 zugleich der philosophischen Fakultät an.

**) Heinrich August Rothe, Mathematiker; Eugen Johann Christoph Esper, Zoologe; Gottlieb Ernst August Mehmel, Philosoph.

***) Nicht mehr vorhanden.

Verzeichniß der philosophischen Lectionen des Geheimen-Hof-Raths Hildebrand folgen muß.

Berlin den 6. April 1806

Auf Seiner Königlichen Majestät
allergnädigsten Special Befehl
Hardenberg.

An
den akad. Senat
zu Erlangen.

pr. 13. April 1806.

Das mag wohl zu spät gekommen sein, denn im Vorlesungs-Verzeichnis heißt es im Sommer-Semester 1806: M. Joh. Gottlieb Fichte lectiones suas justo tempore ex tabula publica significabit. Aber es wurde überhaupt nichts aus den Vorlesungen, Fichte nahm Urlaub und erhielt ihn schon am 9. April bewilligt. Über die Gründe schreibt seine Gattin am 5. Mai 1806 an Schillers Witwe: Mein Mann ist jetzt als Professor in Erlangen bleibend fixirt, hat aber um einen halbjährigen Urlaub angehalten, welchen er auch erlangt. Wir bleiben also diesen Sommer noch hier, weil mein Mann verschiedene Arbeiten vorhat und weil er so gern mehrere Verbesserungen zum Wohle der Universität von hier aus bewirken möchte. Bei unserer Rückreise im Herbste freue ich mich innig darauf, Sie zu sehen." Seine „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen" sind erst aus dem Nachlasse gedruckt. Für das Winter-Semester 1806/7 kündigte er folgende Vorlesungen an — und sie stehen, wie er gewünscht, zwischen Hildebrandt und Esper:

J. G. Fichte publice artem audiendi, legendi, scribendi, disserendi, dicendo exponet, exemplo monstrabit, exercitationibus colere studebit.

Privatim 1) lectiones, omnem scientiae orbem ex principiis amplectentes, omnibus, hora V. pomeridiana,

2) ipsam de principiis doctrinam, iudicio maturioribus, offert, iis in lectionibus secuturus librum suum: neue Darstellung der Wissenschaftslehre, proxime publicandum.

3) Conversatorium, quod vocant, philosophicum instituet.

Aber der Herbst 1806 brachte den Krieg, das Gebiet um Erlangen schien Kriegsschauplatz werden zu sollen. Da wurde Fichte, der im Begriffe stand, sich von Berlin dorthin zu begeben, auf sein Ansuchen die Erlaubnis erteilt, wie dem akademischen Senate am 23. September 1806 mitgeteilt wurde*), die Fortsetzung

*) Germann, a. a. O., S. 59–60.

seines Lehramtes auf gedachter Universität bis Ostern 1807 auszusetzen, da auf ruhige und ungestörte Wirksamkeit nicht zu rechnen sein würde.*) Drei Wochen später wurde die Schlacht bei Jena geschlagen und Preußen brach zusammen. Fichte floh wie König und Regierung und wurde am 20. Dezember 1806 „von jetzt bis zu hergestellter Ruhe" an der Universität Königsberg als ordentlicher Professor der Philosophie und zugleich als Zensor der Königsberger Zeitungen angestellt.**) Die Provinzzeitungen waren vorschriftsgemäß in ihrem Stoff und ihrer Darstellung durchaus abhängig von den in Berlin zensierten Zeitungen – diese aber waren in der Hand des Feindes und wurden von ihm als Kampfmittel benutzt. Die militärischen Nachrichten wurden vom Generalgouverneur v. Rüchel in Königsberg gegeben und mußten unverändert aufgenommen werden. Es gab in Königsberg und in ganz Preußen nur noch ein einziges Blatt, das nicht in den Händen oder unter dem Einfluß der Franzosen war, die Königsberger Hartungsche Zeitung, damals Königlich Preußische Staats-, Krieges- und Friedens-Zeitung genannt. Schriftleiter war der Oberstadtinspektor Johann Brahl, Fichte hatte die politische Zensur, die polizeiliche zu übernehmen hatte er abgelehnt. Unter seiner Genehmigung erschien in der „extra-ordinairen Beilage" zu Nr. 10 vom 2. Februar 1807 ein Bericht, datiert Königsberg, vom 28. Januar:

. . . Es ist dem Marschall Bernadotte aus militairischer Achtung nicht allein seine Equipage, sondern auch dessen Secretair, welcher zufällig, indem er sich (in gewissen Civil-Geschäften) zu Elbing verspätet hatte und gefangen nach Königsberg geführt war, von den Siegern wieder zurück geschickt worden. Man hofft durch ein anständiges Benehmen zu zeigen, daß es unter der Würde gesitteter Nationen sei, die unvermeidliche Uebel des Kriegs durch Seitencorollairs zu vermehren, noch weniger sich einer Repressalie gegen Personen von Achtung zu bedienen, wie sich solche einzelne Militairs der Französischen Kriegsheere erlaubt haben: weil man die bessere Ueberzeugung zu dem Gefühl mehrerer Feinheit der Erziehung und der wahren Ehre der meisten Französischen Officiere höherer und edlerer Gattung hegt, daß sie es gewiß desaprobiren werden, wenn man Personen von Condition maltretirt und rein ausplündert. So z. B. hat man einen braven, bejahrten König-

*) Für das Sommer-Semester 1807 heißt es im Erlanger Vorlesungs-Verzeichnis: J. Th. Fichte lectiones suas, cum primum huc reversus fuerit ex tabula publica indicabit.

**) Vgl. die Einleitungen zu Fichte, Machiavell, und Fichte, Patriotismus, beide hrsg. von Hans Schulz, Leipzig, Felix Meiner, 1918. Über Fichte als Zensor siehe Paul Czygan, Zur Geschichte der Tagesliteratur während der Freiheitskriege, Bd. 1, Leipzig 1911, Seite 7ff.

lich Preußischen Staabs-Offizier, den Major v. Puttkammer des Dragoner-Regiments v. Rouquette, forcirte Märsche zu Fuß machen lassen und ihn mit der Fuchtel regalirt, den Kriegsrat Graf Dohna aus Marienwerder ohne die geringste Ursache als Geißel fortgeschleppt, weil er vielleicht noch einige Thaler hatte, die er zahlen konnte. — Solche unwürdige Handlungen, die man nur beiläufig unter mehrern andern anführt, tragen gewiß auch den Stempel der Verachtung in dem Herzen der eigentlichen Edeln von Frankreich.

In derselben Nummer heißt es unter „Vermischte Nachrichten“:

Wir erfahren hier leider mit Verwunderung, daß die Preußischen Gefangenen französischer Seits nicht so behandelt werden, als man es von einer Nation erwarten sollte, die unter den civilisirten den ersten Platz einnehmen will. Wir enthalten uns, außer den eben angeführten, mehrere Beispiele herzusetzen, indem wir für diejenigen, die sie uns liefern, erröten müßten. Wir haben ein Mittel gefunden, unsere gefangene Mitbrüder zu rächen, welches der Preußischen Denkart entspricht. Wir werden nehmlich alle Franzosen, die das Kriegsglück uns in die Hände giebt, mit der Achtung behandeln, welche ein Soldat dem andern schuldig ist, und ihnen diejenige Erleichterung verschaffen, welche die Menschheit unbedingt gebietet.

In der Nr. 15 vom 19. Februar erschien ein Bericht über die Schlacht bei Eylau, der das Mißfallen nicht nur des Königs erregte und in späteren Nummern durch Bemerkungen Scharnhorsts ersetzt wurde. Den Bericht aus Rüchels Adjutantur hatte Fichte aufnehmen müssen, andere hatte er zurückgewiesen — die Folge war, daß ihm Ende Februar die Zensur entzogen wurde.

Nach der Eylauer Schlacht hatte Napoleon Unterhandlungen eröffnet, vor allem zur Gewinnung von Zeit, die er bei der Entfernung seiner Hilfsquellen dringend brauchte. Preußen und Rußland ließen sich immer von neuem auf das unfruchtbare Gebiet der Verhandlungen locken und dadurch von kräftigem Handeln abhalten. Endlich kam, zur Freude der hoffenden Patrioten, Alexander I. am 1. April in Polangen an, es folgte die Truppenbesichtigung bei Kydullen und am 10. April die Beratung der Herrscher im Beisein Hardenbergs. Nach ihrer Beendigung ernannte Friedrich Wilhelm III. ihn zum „Ersten Kabinetsminister“.

[Fichte an Altenstein.]

1807 April 18 Königsberg

Ich sahe in diesen Tagen einen gemeinschaftlichen Freund, der so eben einen Brief von Ihnen erhalten hatte, Verehrungswürdiger Herr Geheimer Rath; und es fiel mir dabei ein, daß auch ich Sie einmal schriftlich begrüßen wollte. Ist die Veränderung, von der man hier spricht, nicht bloß, wie die mehresten meinen, vorläufig, und auf Tage, sondern ist sie peremtorisch, so

wünſche ich, und ich denke alle Wohlgeſinnten, Glük, nicht dem Miniſter, ſondern der Welt. Es wird doch alsdann nicht weiter zu fürchten ſeyn, was ich ſtets gefürchtet habe, ein ehrenvoller Friede, der nicht einmal ein Friede ſey; d. i. der dem Feinde alle Gewalt laße, in Fried, und Ruhe ſeine Pläne fortzuſetzen, und zufolge deßen zwar wir ihn, er aber nicht uns, zufrieden laßen will.*) Es iſt zu hoffen, daß nun werde geltend gemacht werden, die mir unumſtößlich ſcheinende Wahrheit, daß an keinen Frieden in Europa zu denken iſt, ehe nicht Germanien, — unter Einem Haupte vereinigt wenigſtens ſeine Streitkraft — in einer feſten, und Reſpekt gebietenden Faßung da ſteht.

Ich ſchreibe nicht nach Berlin, ohne von Ihnen u. Ihrem Herrn Schwager**) (dem ich mich ergebenſt empfehle) etwas einfließen zu laßen, und meiner Frau aufzugeben, die Ihrigen zu beſuchen; aber ich habe überhaupt nicht oft Gelegenheit zu ſchreiben, und weiß nicht, wie viel von dem abgeſendeten ankommt. Doch dies wird nun hoffentlich beßer werden. Bis *medio Februar* habe ich von den meinigen erfreuliche Nachrichten.

Königsberg iſt nicht mein Platz; auch ſchäme ich mich deßen nicht im mindeſten, und wer mich darüber tadelt, der ſey erſt ſo gut, und lerne es ſo kennen, wie ich dieſen Winter die hieſige Univerſität habe kennen lernen, und wie ich jezt, da ich meine Wohnung in eine volkreichere Gegend verlegt, den Pöbel kennen lerne. Können Sie denken; dieſer ſchreit noch jezt, wenn ihm irgend eine Frechheit, z. B. der ſchändliche Wucher, den er in den Tagen der Noth getrieben, nicht geduldet werden ſoll: o, wenn doch die Franzoſen kämen; wir wollen ihnen ſelber die Thore aufmachen. Da ſoll doch lieber unſer gutes Erlangen leben; ohnerachtet wir auch deßen Gebrechen recht gut kennen. Dort ſind ſie doch noch bildſam, hie ſind ſie Stöcke.

Leben Sie wohl, und behalten Sie mich lieb.

Königsberg d. 18. April. 7. *Fichte.*

Um Königsberg nicht zu viel zu thun: der OberhofPrediger***), u. ſein Haus, die Nikolovius, der Präſident Auerswald ſind insgeſammt tüchtige, und brave Männer. Auch ich ins beſondere bin ihnen zu ſtetem Danke verpflichtet.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

Am 26. April wurde Hardenberg Minister des Auswärtigen, aber auch er konnte dem Schicksal nicht wehren. Fichte hatte seine Vorlesungen geschlossen, neben Übersetzungen aus dem Italienischen, in denen er sich seit Berliner Tagen versuchte, neben der ewig in ihm arbeitenden Darstellung seiner Wissenschaftslehre beschäftigten ihn politische Überlegungen und Studien. Er sah, daß seines Bleibens in Königsberg nicht lange sein würde.

*) Vgl. Fichte, Machiavell, Leipzig, Felix Meiner, 1918, Seite 25.

**) Karl Ferdinand Friedrich v. Nagler, zu Fichtes Zeiten Kurator der Universität Erlangen.

***) Professor der Theologie D. Wedeke.

[Fichte an Altenstein.]

Königsberg, d. 2. Jun. 1807.

Ich suche schriftlich Ihren Rath, und Hülfe in einer Angelegenheit, mit der ich erst nach Ihrer Abreise, Verehrungswürdiger, mit mir selbst ganz ins Reine gekommen.

1.) Ich habe vorigen Winter die Ankunft des Feindes in Königsberg ruhig erwartet, weil ich im Laufe eines Kollegium war, und ein Verhältniß mit der hier studierenden Jugend anzuknüpfen versuchte, und hoffte. Diese Hofnung ist aufgegeben; ich habe daher hier nicht mehr vorzüglicher meinen Posten, als in der ganzen übrigen Welt, und halte es unter diesen Umständen für durchaus consequent, die Franzosen hier eben so wenig abzuwarten, als ich es in Berlin wollte, meinen Naken nicht unter das Joch des Treibers zu büken, eine der lezten deutschen Schriftsteller Federn, die von einem wohlmeinenden Herzen geführt wird, nicht unter die Botmäßigkeit des Feindes kommen zu laßen; sondern sie an sicherem Orte aufzuheben. Jezt habe ich die Aufgabe meines Lebens, eine vollendete Darstellung der Wissenschaftslehre, erst zu liefern; und diese scheint ganz nahe ihrem Ende zu kommen. Dann ist mein Testament gemacht, und ich kann mein Leben, das sodann keinen absolut nothwendigen Zwek mehr hat, feil tragen.

2.) Zwar will ich diesen Schritt nicht übereilen, sondern erst, wenn etwa unser akademischer Senat kapitulirt (vorigen Winter schloß er mich mit bedachter Bosheit (es ist so, ich kanns beweisen) aus aus dem Verzeichniße der kapitulirenden Profeßoren; jezt soll er nicht die Ehre haben, für mich mit zu unterhandeln) oder, falls der Feind Meister des Hofs werden sollte, oder der großen Rußischen Armee etwas begegnen sollte, u. s. w. Aber weil ich nicht in Tage der Verwirrung und des Strudels fallen will, mache ich die Vorbereitungen bei ruhigen Zeiten. Waren sie überflüßig, desto beßer.

3.) Mit Rußland habe ich nichts zu schaffen. Am schiklichsten, und mein höchster Wunsch wäre es in diesem Falle nach Schweden, als zu unsern Alliirten zu gehen; auch werde ich nicht ermangeln, dort Verbindungen zu suchen. Für das erste AbsteigQuartier aber scheint mir, wegen der Sprache, und weil ich dort als Schriftsteller etwas bekannter bin, Koppenhagen am bequemsten.

4.) Nun will ich aber nicht aussehen, wie ein feiger Flüchtling, und Deserteur, sondern ich will mit Ehren, und so daß der Sinn meines Weggehens autentisch niedergelegt sey, gehen. Ich habe zu Ende vorigen Jahres in einem Schreiben an den König mich erklärt, daß nur meine Anhänglichkeit an seine gerechte Sache mich bewogen habe, die vom Feinde besezten Provinzen zu verlaßen, und hieher zu gehen. Diese Anhänglichkeit soll mir heilig bleiben, auch auf den Fall, daß der König gar kein Land mehr habe. Ich werde auch im Auslande mich betrachten, als in seinen Diensten stehend; mich bereit halten, auf den ersten Wink herbeizueilen, und, falls ein solches mir sich darbieten sollte, kein bleibendes *Engagement*

im Auslande ohne Seine ausdrükl. Erlaubniß annehmen. Ich weiß, daß ich viel zu unwichtig bin, als daß dies in der Sache etwas bedeute; doch aber ists gut, daß Beispiele solches rechtlichen Verfahrens existiren; besonders von Seiten der Gelehrten. Jene Verbindlichkeit übernehme ich feierlich vor mir selbst. Ich möchte sie aber auch autentisch niederlegen. Wie rathen Sie? Schreibe ich direkt an den König?

5.) Wird es nicht eines förmlichen Urlaubs, eines Paßes, u. s. w. bedürfen? Wie halte ich es damit

6.) An Sr. Excellenz habe ich privatim die Bitte, um einige Empfehlungen nach Koppenhagen. Es ist mir dabei vorzüglich darum zu thun, das Zeugniß dieses deutschen Mannes, und Preußischen Staatsdieners, in welchem ich über dies meinen besonderen *Chef* verehrt habe, mit in das Ausland zu bringen.

Soweit hatte ich geschrieben, in der Voraussetzung, Sie seyen diesen Morgen nach Tilsit abgereist. So eben höre ich, Sie seyen noch hier. Ich sende Ihnen daher, Mehmeln zugleich in Erinnerung bringend dies vorläufig, zu gütiger Berathung hier oder von Tilsit aus.

Hochachtungsvoll

Fichte.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

Er wußte noch nicht, daß Hardenberg damit umging, die Königsberger Zeitung mehr zu heben, und am 14. Mai von dem Geheimen Finanzrat und Kammerpräsident v. Auerswald in Königsberg darüber Bericht gefordert hatte. Daß dieser — es geschah in einem Promemoria vom 20. Mai — vorgeschlagen hatte, die Zensur wieder Fichte zu übertragen, davon hat er irgendwie Kunde bekommen, aber nicht von den sonstigen Vorschlägen des Präsidenten, nach denen dem General-Gouvernement seine bisherigen Befugnisse in dieser Hinsicht abgenommen und die militärischen Berichte den Armeekorps und dem Hauptquartier zugewiesen werden sollten.

[Fichte an Altenstein.]

Königsberg, d. 6. Junius 7.

Verzeihen Sie, Verehrungswürdiger Freund, daß ich durch meine Gedanken, oder vielleicht nur Einfälle, Sie so oft unterbreche.

Mein lezles bleibt in allem seinem Inhalte stehen, außer inwiefern es durch den Erfolg meines heutigen verändert werden sollte. Mein heutiges bezieht sich auf folgendes.

Ich höre gesprächsweise, daß die hiesigen Behörden auf des Herrn Ministers Reskript die hiesigen Zeitungen betreffend in Vorschlag bringen wollen, daß die unmittelbar vorhergegangene Einrichtung wieder hergestellt,

und Brahl Redakteur, ich Censor würde. — Um dem Geschäfte Zeit zu ersparen, stelle ich durch Ihr Medium vor, daß ich dies nicht würde annehmen können, indem dadurch durchaus nichts geändert würde. Als ich die Censur noch hatte, kamen die officiellen Artikel aus derselben Quelle, aus der sie noch jezt kommen; ich war nach meiner damaligen Instruktion nicht befugt, diese meiner Censur zu unterwerfen, und so ist denn, in Gottes Nahmen unter meiner Censur „ein Preußischer Major mit Fuchteln regaliert worden," u. dergl., wie denn auch das Reskript, zufolge deßen ich der Censur entbunden worden, lediglich über dergleichen officielle, aus der bekannten Feder geflossene Stellen sich beschwert hat.

Wollte man mir aber die Censur auch über diese Artikel übertragen, so würde ich 1./. in der Regel alles streichen, und selbst das anders gemachte wieder streichen, und zulezt es selber machen müßen, 2./. wie könnte man mich schüzen gegen die Brutalität eines gewaltthätigen Mannes? Wer Herzoge staucht, der wird es mit einem armen Teufel von Professor unter einer Fuchtel Regalierung, wenn er noch sehr gnädig ist, nicht abthun; ich aber bin nicht der, der sogar Stauchen, ohne fühlbare GegenProtestation, ertragen würde.

Ein anderer Gedanke, der in meiner Gegenwart laut gedacht worden, und der von dem Manne, der ihn dachte, leicht den proponirenden Behörden mitgetheilt und persuadirt werden könnte, daß mir die Verfaßung der Zeitung selber, unter meiner eignen Censur, übertragen, und mir der officielle Stoff nur von dem Gouvernement mitgetheilt würde, ist, neben andern Gründen, besonders aus folgendem Grunde nicht ausführbar, weil es mir jezt selten gelingt, diese Artikel, nachdem sie redigirt sind, zu verstehen, drum abzusehen ist, daß der Stoff, der ihnen zu Grunde liegt, noch viel unverständlicher für mich bleiben würde, indem diese militärischen Berichtserstatter doch mit einer bejammernswürdigen Ignoranz behaftet sein müssen. Und überhaupt ist es gewiß nicht sicher, gegen ein solches Gouvernement mich auch nur in die Relation des Stofferhaltens zu bringen.

Will aber der Herr Minister eine vernünftige Zeitung, und sollte Er selber, da nun einmal mein Name in diesen ZeitungsAkten involvirt ist, darauf fallen, daß ich hierin Dienste leisten könnte, so schlage ich vor

1.|. Die Zeitung müßte unter den Augen des KabinetsMinisterium geschrieben werden, dem ich an jeden Ort seines Aufenthalts folgen wollte

2.|. Die officiellen Nachrichten müßen mir durch daßelbe zugefügt werden, d. i. der Stoff. Von der Bearbeitung spreche ich mich nicht los. Zeitungen und andere mir gelieferte Hülfsmittel wollte ich getreulich selber studiren, wenn mir ein anderer (Stegemann, Niebuhr?) die Verschreibung besorgten: dergl. Geschäfte sind nicht für mich. — Noch muß ich bei diesem Artikel bemerken, daß ich nicht Englisch lese (Russisch oder Polnisch wird man nicht erwarten)

Außer den verständig zu faßenden heimischen Berichten müßte man ohngefähr, mit deutschen Mitteln, eine solche Einwirkung auf den Geist

und die öffentliche Meinung von Europa beabsichtigen, als in den Revolutionsjahren der *Moniteur*. Dahin würde wesentlich gehören, ein Auge auf die französischen Insinuationen zu haben, die so plump arrogant sind, daß sie mit etwas Witz auf das Haupt geschlagen werden können, was von Deutschen gegen Franzosen sich sehr gut ausnehmen wird. Sodann möchte es recht gut seyn, ein wenig nachzusehen, was denn Müller-Göthe*), und andre Rheinbündler, vorzubringen wißen. In Rüksicht dieser Dinge, wenn sie beliebt würden, hoffe ich nun, wenn man keine beßern dafür abmüßigen könnte, mich erträglich aus der Sache zu ziehen.

Ich hoffe, daß Sie, edler Freund, mich beßer kennen, als daß Sie glauben sollten, ich wolle nur, wie mir vorigen Winter in Ihrer Gegenwart gesagt worden, dadurch einen Fuß in den Geschäften mir erwerben. Denn obwohl selbst dieser Wille nicht geradezu ein Schelmenstük wäre, indem ich wirklich glaube, daß es nicht durchaus unmöglich sey, daß ein Gelehrter auch in Sachen des Lebens einiges verstehe; so weiß doch Gott am besten, daß ich lieber in Ruhe meinen Formeln nachginge, wenn nur Ruhe wäre. Daß ich immer bereit gewesen bin, der guten Sache mit jeder meiner Kräfte, und mit jeder Aufopferung zu dienen, wißen Sie. Daß ich jezt diesen Antrag mache, ist veranlaßt theils dadurch, daß ich der zu befürchtenden Erklärung, ich könne das nicht, zuvorkommen will mit der Erklärung deßen, was ich kann, (o, warum hat man jenen Mann einen Griff in diese Sache thun laßen? seitdem ist nur durch die Annahme meines Vorschlages zu helfen.) theils, weil ich nun einmal durch meine Wissenschaft mir die Untugend angewöhnt habe, jedes Ding, das mir unter die Hand kommt, sogleich systematisch zu verarbeiten, und auf sein Princip, oder auch, sein vollständiges, u. lebendiges Seyn, zu steigern.

Leben Sie recht wohl. Verehrungsvoll

ganz der Ihrige

Fichte.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

Eine Woche später floh er über Memel nach Kopenhagen, kurz bevor die Franzosen auch in Königsberg einrückten. Er konnte mit Recht sagen, daß er dort als Schriftsteller bekannt sei. Im Jahre vorher hatte man in den geistig regen Kreisen, beim Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg und beim Finanzminister Grafen Ernst von Schimmelmann sich eifrig in seine „Anweisung zum seligen Leben“ vertieft.**) Gräfin

*) Siehe unten S. 57 ff.

**) Vgl. Hans Schulz: Luise von Schleswig-Holstein. Ein Beitrag zur Geschichte des Publikums im Zeitalter Goethes, Schillers und Kants, in: Mitteilungen der deutschen Gesellschaft in Leipzig, Bd. 11, H. 2, 1915, Seite 114–115. Über Fichte siehe da noch S. 63, 96, 97 (ein Brief Karl Leonh. Reinholds über Fichtes Horen-Aufsatz „Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit“), 98, 106, 108–112, 114 f.

Charlotte von Schimmelmann gibt in einem Briefe an Luise Stolberg, die Gattin des Grafen Christian, vom 3. Juni 1806 ein Bildchen aus dem Leben dieser vornehmen Damen: Lorsque je vous ai parlé de nos lectures de Fichte ce n'est pas du dernier livre du tout. J'ai lu et connu moi Fichte de longue main et d'ancienne date de ses ouvrages, s'entend ce que je pouvois comprendre. Déjà avec feu mon amie de Wedel Jarlsberg quand nos enfants jouoient de leurs poupées je lui lisois de Fichte avec transport ce quelle entendoit mieux que moi peut-être.*) Fichte kam, wie aus Briefen an seine Frau zu entnehmen ist, am 9. Juli nachts von Helsingör aus in Kopenhagen an, gab am nächsten Tage auf dem Schimmelmannschen Landsitze Seelust seine Karte ab und war Dienstag den 14. Juli dort. Die Gräfin schreibt**): Ce triste roi de Prusse, quel role zéro il joue! Nous avons chez nous Zastrow, Voss et d'autres illustres de Memel, allant à Berlin, c'est peu de chose. Mais de Fichte que nous avons eu aussi à Seelust je ne dirois pas cela, il étoit un peu malade ce jour Ernst voulut le mettre sur les grands objets intéressans il ne voulut pas. En politique il est bien prononcé Anti Napoleon, „im Nahmen der Menschheit kann er diesem Unterdrücker nicht huldigen". Je n'ai vu Fichte qu'une fois, et il faudroit plus souvent l'entendre pour bien voir, son déhors est contre lui. L'esprit qu'il met à tout ce qu'il dit frappa mes fillettes. Von Berlin aus wurde Fichte gebeten, für Johannes v. Müller einzutreten, der wegen einer Rede zum Ruhme Friedrichs des Großen angegriffen wurde, die er am 29. Januar 1807 in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin in französischer Sprache gehalten hatte.***) Goethe hatte sie bereits in der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung vom 28. Februar 1807 besprochen†), ja eine vollständige Übersetzung im „Morgenblatt" gegeben††). Gerade am 28. Februar schrieb in französischer Gefangenschaft in Nanzig Karl v. Clausewitz darüber an seine

*) Louis Bobé, Efterladte Papirer fra den Reventlowske Familiekreds i Tidsrummet 1770–1827, Bd. 4, Kjobenhavn 1900, S. 244.

**) Bobé, a. a. O., Seite 257. Das abgedruckte Datum ce 10 juillet 1807 kann nicht richtig sein.

***) Jean de Muller, La gloire de Frédéric. Discours. Berlin 1807. Auch in seinen sämtlichen Werken, 8. Teil, Tübingen 1810, Seite 367–384.

†) Weimarer Ausgabe Bd. 40, S. 385–388, in der Cottaschen Jubiläums-Ausgabe Bd. 36, Seite 286–289.

††) Weimarer Ausgabe Bd. 41, Abt. 1, Seite 5–21, auch in J. v. Müllers sämtl. Werken, 8. Teil, Seite 385–402, am bequemsten zugänglich im Kriegs-Almanach 1915 des Insel-Verlags zu Leipzig, Seite 64–77.

Braut. Er fand sie voll Geist und tiefer Wahrheit, eins aber war ihm sehr zuwider: daß man den Nachkommen ihre Fehler um der großen Erinnerungen an die Voreltern willen verzeihe. Seiner Empfindung nach sollte ein Volk nie der Gegenstand eines großmütigen Mitleids sein, und „stolz auf unsere großen Männer dürfen wir nur sein, so lange sie sich ihrerseits nicht unserer zu schämen haben".

[Fichte an Altenstein.] Koppenhagen, d. 1. Auguſt. 1807.

Ich bin, vorzüglich auch durch die Empfehlungen, die Sie mir gegeben, und verſchaft, hier mit vielem Wohlwollen aufgenommen worden, und hatte ſchon beſchloßen, bis zur Räumung Berlins hier zu verweilen. Ich vernehme von dort aus, daß dieſe Gäſte, von deren guten Willen es ja abhängen wird, wenig Luſt bezeugen, dieſe Räumung bald zu vollziehen; auch fordern häusliche Angelegenheiten durchaus meine Anweſenheit. Den ſehr beſtimmt vorausgeſehenen Nachtheilen dieſes Beiſammenſeyns vorzubeugen, habe ich ſchon Maasregeln genommen.*)

Außer der Begierde, Sie auch aus der Entfernung herzlich zu begrüßen, ſind folgende 2. Punkte die nähere Veranlaßung meines gegenwärtigen Schreibens.

1.|. Müllers verrufene Rede ſelbſt zu leſen, war eins meiner erſten Geſchäfte in Koppenhagen. Die Tendenz des ganzen iſt ſichtbar die, den, bei der Haltung derſelben anweſenden, Siegern Achtung gegen die Beſiegten, den leztern aber Muth, und Vertrauen auf ſich ſelber einzuflößen, und ſie vor dem Verzweifeln an einer beßern Zukunft zu verwahren, und es wehet in dieſer Rükſicht aus ihr ein ſtärkender, und kräftigender Geiſt. Nur hat der Zuſammenhang der Dinge dem Verf. zwei Stellen abgedrungen, die man weg wünſcht. Dieſe beiden Stellen hat die Geiſtesſchwäche, die kein Ganzes zu faßen vermag, aus dem Zuſammenhange gerißen und ſie zum Exponenten des Ganzen, und hierdurch ſelber zum Ganzen gemacht.

Nun hat unter dieſen Umſtänden M. einen Ruf nach Tübingen erhalten, und theils glaubend, daß unſre Regierung dieſe Gelegenheit gern ergreifen werde, um ſich einer Penſion zu erledigen, theils in Empfindlichkeit über die ihm wohl bekannte Misdeutung, wegen ſeiner Dimißion angefragt. Ich halte in ſehr vielen Rükſichten, und ganz vorzüglich deswegen, weil das allen deutſchen Gelehrten nachtheilige Skandal, das er nicht gegeben hat, dadurch erſt beſtätigt und wirklich wird, es für ſehr übel, wenn er dieſe Dimißion erhält. Ich weiß nicht, in weßen Händen unter den gegenwärtigen Umſtänden dieſe Sache ſeyn kann. Ohne Zweifel aber können Sie auf dieſelbe einfließen; und ſo empfehle ich ſie denn dringendſt Ihren höheren Anſichten, und Einſichten.**) M. ſelber, wie ich aus einem Briefe deßelben an mich erſehe, bliebe

*) Er wollte ganz in Verborgenheit leben.

**) Vgl. was Fichte an Beyme schrieb, Fichtes Leben² 1, 402.

gern, wenn es mit Ehren seyn kann, und wenn man ihm das nicht verwirkte Vertrauen nicht entzieht.

2./. Derselbe M. stellt mir die schon früher, aus andern Datis von dort her mir kundgewordne Nothwendigkeit vor, daß von Seiten der Regierung jemand nach Berlin gesendet werde, der, wie er sich ausdrükt „ein Band wieder anknüpfe, höre, und antworte, und die Schaafe, die keinen Hirten haben, einige". Auch diesen Antrag empfehle ich Ihrem Nachdenken, und Ihrem Einflüße.

Empfehlen Sie mich allem, was in Ihrer Bekanntschaft sich meiner gütig erinnert. Von Niebuhr spricht sein Vaterland mit eigentlicher Andacht; ganz besonders Schimmelmann, der selbst ein aller Bewunderung würdiger, und auf eine seltne, und mir beispiellose Weise geachteter Mann ist. Ueberhaupt ist es höchst interessant, das hiesige GeschäftsWesen zu sehen.

Leben Sie wohl, und bleiben Sie geneigt

Ihrem innig ergebenen

Fichte.

Adresse: Sr.
des Geheimen FinanzRaths, Herrn
Freyherrn *von Altenstein*
Hoch- und Hochwohlgebohren
zu
Memel.

in marg: An Schön zur Beantwortung gegeben.
Bleistift-Notiz: Nicht beantwortet.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

Gegen Ende August traf Fichte nach fast einjähriger Abwesenheit wieder in Berlin und bei seiner Familie ein, nachdem er noch in Dänemark das erste Vorgehen der Engländer verspürt hatte, die bald darauf Kopenhagen überfielen und bombardierten. Am 1. August hatte er der Gattin geschrieben: „Sogar stellt sich eine Geistesgewandtheit und eine Lust mit Glück zur Arbeit her, die nach einem so langen Müßiggange mir unerwartet ist, und die mir die herzlichste Sehnsucht nach meinem alten Pulte einflößt." Nun saß er in einem einsamen Gartenhause verschlossen und schrieb an Beyme: „Ich verwahre mich so gut ich kann, daß kein Ton der Verzweiflung oder der Insolenz, durch die sie verursacht wird, über meine Schwelle komme, damit ich die Freiheit des Geistes behalte, den Prinzipien einer bessern Ordnung der Dinge nachzudenken." Dieses Nachdenken wurde fruchtbar.

[Fichte an Karoline Friederike v. Berg.]

Berlin, d. 8. 8*br.* [Oktober] 07.

Gnädige Frau,

Wenn ich nicht an meinen Schreibtisch gefeßelt wäre, wie ich es bin, so wäre ich schon seit einigen Tagen auf der Reise zu Ihnen, und warscheinlich schon jezt angelangt. Inzwischen ist es nicht so, und ich bin, durch auch gute Geschäfte gefeßelt.

Möchten Sie freier seyn, und beweglicher; so wünschte ich, daß Sie hieher kämen, und ich Sie spräche. Ich habe Familienangelegenheiten mit Ihnen durchzusprechen: es ist mir nemlich über die (große.) Familie ein Gedanke gebohren, der nur Sie zur PflegeMutter haben kann, und ohne dies, wie jede frühzeitige Geburt, verdirbt. — Ob er Ihnen so gefallen werde, wie mir, wird sich später zeigen; ich wünsche aber, daß sie selbst auf das Wagniß kommen, wie ich es thun würde in demselben Falle gegen Sie, wenn ich mich regen könnte.

Innigst, herzlichst, verehrungsvoll

Fichte.

Adresse: Der Frau Baronin v. Berg
gebohrnen Gräfin Häseler
Hochwohlgebohrne Gnaden
zu
Giewiz
über Strelitz in Meklenburg.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

Über Beziehungen Fichtes zu dieser Freundin der Königin Luise ist bisher noch nichts bekannt. Sie müssen spätestens in den Königsberger Tagen entstanden sein. Dort hat Johann Georg Scheffner, wie er in seiner Selbstbiographie berichtet, mit ihr auch über Dinge gesprochen, die ihrer königlichen Freundin hätten heilsam sein können, vielleicht hat auch Fichte ihr Vertrauen gesucht.*) Der Plan, von dem er so geheimnisvoll schreibt, sollte sich bald offenbaren: Am 13. Dezember 1807 hielt er die erste der Reden an die deutsche Nation.

Sie wurden, mit Ausnahme der ersten, sogleich einzeln dem Druck übergeben. Eine Äußerung darüber, die Fichtes Sohn in der 1. Auflage von Fichtes Leben gebracht, in der zweiten aber nicht wieder abgedruckt hat, möge hier folgen.**)

[Beyme an Fichte.]

[1808 Februar]

Mit Ihren Briefen vom 2ten Januar, 1sten und 21sten dieses Monats habe ich, mein verehrter Freund, die neuesten Beweise Ihrer bewunderten Denkkraft vor mir liegen. Sie kennen mich und mögen daher selbst schließen, wie stark und tief mich die Größe und Wahrheit Ihres Vortrages ergriffen

*) Auf sie beziehen sich vermutlich die Worte eines Briefes an Ernst Wagner vom 11. Dezember 1809 in dessen Angelegenheit: „Ich habe eine Dame, ausgezeichnet an Geist und Herz, die der Königin Freundschaft verdient und besitzt, zur Vertrauten gemacht." Fichtes Leben ² 2, 464. Vgl. S. 465 „Göttliche Seelen usw.", S. 467 wird Frau von Berg genannt.

**) Max Lehmann hat darauf aufmerksam gemacht in seinem Aufsatz: Fichtes Reden an die deutsche Nation vor der preußischen Zensur. Preußische Jahrbücher, Bd. 82, Dezember 1895.

hat. Ich habe besonders die erste handschriftliche Vorlesung gelesen und wiedergelesen und kann nicht satt werden der köstlichen und kräftigen Speise. Die vertrauliche Mittheilung an Ihre würdigen Leser hat auf alle einen gleichen Eindruck gemacht. Selbst den Staats-Minister von Stein haben Sie dadurch erobert, und ich kann Ihnen daher nur einen allgemeinen Dank melden. Alle diese stimmen aber nichts destoweniger darin überein, daß, nachdem die Censur einmal verweigert worden, man mit der Ertheilung des *Imprimatur* so lange Anstand nehmen müsse, bis unsere Herrschaft in Berlin wiederhergestellt worden. Vor kurzem noch hoffte Jedermann (ich machte vielleicht eine einzige Ausnahme), daß dieser Zeitpunkt in wenigen Tagen eintreten würde. Da dies nun nicht erfolgt ist; so fängt der große Hause wieder das Schlimmste zu fürchten an. Ich aber bleibe der vorigen Meinung, daß wir in diesem Frühjahr, wiewohl unter beschränkten Verhältnissen, wieder in Berlin versammelt seyn werden. Nur bis dahin bitte ich Sie Ihre Geduld zu stählen!

[Fichtes Leben, 1. Aufl. 1830, Bd. 1, S. 534*).]

Unter denen, die in Berlin von Fichte stark beeinflußt wurden, befand sich der Bruder von Rahel Varnhagen, Ludwig Robert, Sohn von Levin Marcus. Seit 1804 hatte er sich als dramatischer Dichter mit geringem Erfolg bemüht, für sein Innerstes, seine Hinwendung zum Christentum hatte er von Fichte tiefe Förderung erfahren, so bat er ihn auch um die Beurteilung eines neuen Dramas.

[Fichte an Ludwig Robert.]

V[on] H[ause] [Berlin] d. 2. *Junij.* 10.

Sie wollen mein Urtheil. So spreche ich es denn eben einfältiglich aus.

Ohnerachtet reicher Schönheit im Einzelnen, ohnerachtet vieler Weißheit im Plane des Ganzen — als, daß die freiwillige Sichhingabe zum Opfer so durchaus über allen Zweifel erhoben wird, daß die Dina so gestellt wird, daß der theilnehmende Zuschauer gar keinen Ausweg für sie sieht, und keinen Wunsch für sie haben kann, als den eines sanften Todes, daß die Genügsamkeit des Opfers noch vor der Vollendung deßelben an der Wiederherstellung des irren Jephtha, und des wo möglich noch mehr irren Eleasser sich zeigt — hat dennoch sogar diese Ihre Bearbeitung mich von der Schwierigkeit überzeugt, einen solchen Stoff zeitgemäß und in Uebereinstimmung mit der dermaligen religiösen Bildung zu behandeln.

Den in den lezten Worten angedeuteten Grundsatz, von welchem meine Beurtheilung, einen Maasstab anlegend, deßen ich Ihr Talent für würdig halte, ausgeht, zu erklären, und gegen den sich darbietenden Vorwurf einer bloß logischen und unpoetischen Tendenz (es giebt Leute die da glauben Unklarheit, und Unzusammenhang sey Poesie) zu rechtfertigen, würde sich zu

einer längeren Unterredung qualificiren, die ich mir, da ich im Begriffe bin, nach Teplitz abzureisen, bis zu meiner Wiederkehr vorbehalten muß.

Leben Sie recht wohl, und seyn Sie meiner herzlichen Achtung und Ergebenheit versichert.

Fichte.

Adresse: Herrn *Robert*
Nebst einem Paket *signirt H. R.*
Charlottenstraße Nr 1.

[Berlin, Königliche Bibliothek.]

Man glaubt dem Briefe die Eile anzumerken, am 6. Juni war Fichte schon in Dresden. Seit dem Sommer 1808 war er leidend und versuchte nun zum zweiten Male, in Teplitz Heilung zu finden. Ludwig Roberts Versdrama „Die Tochter Jephtha's, Trauerspiel in fünf Akten" läßt ein wenig den Geist Preußens vor der Erhebung anklingen, 1813 wurde es zuerst in Prag aufgeführt, erst 1820 erschien es als Buch.

Es kam die Zeit, wo Fichte seine Vorlesungen an der neuen Universität Berlin schloß und alle seine Gedanken dem Kampf der Befreiung galten. An Briefen ist aus diesen Monaten noch nichts wieder zum Vorschein gekommen. Aber auf eine merkwürdige Unstimmigkeit in der Überlieferung sei hier zum Schluß hingewiesen. Fichtes Sohn schreibt in „Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel", Sulzbach 1830, T. 1, Seite 570, und ebenso in der 2. Auflage, Leipzig 1862, Bd. 1, Seite 452: Auch während des Waffenstillstandes war es die einzige Besorgnis, daß man durch den bisherigen zweifelhaften Kriegserfolg zaghaft und bedenklich geworden, jetzt etwa Frieden schließen möchte. Nur Ausdauer und Mut sei nötig – so äußerte sich Fichte schriftlich und mündlich bei allen Gelegenheiten: man müsse, des Krieges ungewohnt, erst siegen lernen, und was der erste Feldzug nicht erreiche, könne der zweite vollenden. „Ein frisches Herz und keinen Frieden" – Worte, mit denen er damals den Brief an einen Freund schloß – dies war auch die Losung aller Wackern und Einsichtigen, die da wußten, daß der Moment der Befreiung, jetzt versäumt, nie also wiederkehren werde. Am 1. Juli 1859 schreibt derselbe Immanuel Hermann Fichte in seiner Einleitung zur Neuausgabe der Reden an die deutsche Nation, Seite XXVI: Wir schließen mit den Worten, welche im J. 1813 der Mann gesunden praktischen Urteils, E. M. Arndt, an Fichte schrieb, als damals, während des Waffen-

stillstandes, eine ähnliche Sorge wie jetzt die Gemüter belastete, es werde die große Erhebung durch einen schmachvollen Halbfrieden im Sande verlaufen:

„Ein frisches Herz vom Höchsten bis zum Geringsten,
und keinen Frieden!“

Nachtrag.

In dem Werke „Christian Gottfried Schütz. Darstellung seines Lebens, hrsg. von seinem Sohne Friedrich Karl Julius Schütz“, Halle 1835, ist im 2. Bde., S. 95 ff. ein Brief Fichtes an die Hofrätin Schütz abgedruckt, datiert Zürich, 15. Juni 1794. Schütz war der Begründer und Herausgeber der Allgemeinen Litteratur-Zeitung in Jena, für die Fichte Rezensionen schrieb, seine kluge und geistreiche Frau eine Tochter des Professors Danovius. An dem im Datum angegebenen Tage ist Fichte aber nicht in Zürich gewesen, da war er schon in Jena. Es hat sich die Möglichkeit geboten, den Abdruck des Briefes mit dem Original (Karl Ernst Henrici, Berlin, Versteigerung 43, Autographen, Nr. 569) zu vergleichen. Es ergibt sich als richtiges Datum der 15. Januar. Fichte schreibt Jenner, der Verdoppelungsstrich über dem n ist für einen U-Bogen gelesen worden, das e schreibt Fichte, in deutscher Schrift, nicht mit 2 sondern nur mit einem Grundstrich, so ist die falsche Lesung zu erklären. Fichte hat augenscheinlich Frau Schütz seinen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ in der 2., vermehrten und verbesserten Auflage von 1793 übersandt. Auf die Seiten 3, 9, 11 und 24 dieses Druckes nimmt er in dem Briefe bezug.

[Fichte an Anna Henriette Schütz, geb. Danovius.]

[Zürich, 15. Januar 1794.]

Ich könnte sehr triftige Entschuldigungsgründe, z. B. Heyrathen, Reisen, viel und mancherlei Arbeiten, nicht aufzuschiebende Briefschreiberei, *etc. etc.* anführen, warum ich auf Ihren gütigen Brief, meine Verehrungswürdige Gönnerin und Freundin, erst jezt antworte; aber ich will durch Rechthaben mich nicht des Vergnügens, mir von Ihnen verzeihen zu laßen, berauben.

Daß Sie mein Schreiben und die beigelegte Schrift als einen Beweiß meines guten Willens mit gutem Willen aufnehmen wollten, erfreute mich innig. Aber wie konnten Sie doch glauben, daß ich, wenn gleich im

äußersten Norden, und hernach unter Polnischen Leibeignen mich aufhaltend, so unbekannt mit dem geblieben wäre, was im Mittelpunkte der teutschen Litteratur vorgeht, daß ich nicht wirklich von Ihrem Einfahren in die berufene tiefe Bergschacht etwas gewußt hätte? Aber indem Sie die Fruchtbarkeit dieser Reise lieber abläugnen wollten, geben Sie mir die überzeugendsten Beweise davon.

Der HauptMoment der Exposition (nicht Definition) des Wollens ist das Bewußtseyn eigner Thätigkeit, und dadurch wird das Wollen hinlänglich vom Vorstellen unterschieden. Ohnerachtet ich seit Herausgabe jener Schrift um vieles tiefer eingedrungen, und meine Überzeugungen über die dort berührten Punkte sehr umgemodelt habe; so bin ich doch hierüber noch ganz der gleichen Meinung; nur daß ich vielleicht jetzt fähig seyn möchte, sie etwas schärfer zu bestimmen. „Bestehbarkeit und Nichtbestehbarkeit," — ich könnte sophistisiren, ich könnte anführen: man sagt: ein Abentheuer bestehen; das Abentheuer wird demnach bestanden. Nach dieser Analogie sagt man auch: Empfindungen werden bestanden. — Sie lächeln? Nun wohl, ich bin ehrlich. Es ist wirklich ein häßliches, gegen alle Analogie der Sprache verstoßendes Wort. Es ist von dem ersten rohen Entwurfe, wo man sich nichts übel nimmt, was man nur selbst versteht, stehen geblieben. Es ist ein Fehler, aber ein so menschlicher Fehler, daß jeder, der aus Erfahrung weiß, was mit Feuer arbeiten heißt, ihn verzeiht. Mit „der Möglichkeit der Bestimmbarkeit" verhält es sich nicht ganz so, wie es Ihnen erschien. Bestimmbarkeit ist allerdings die Möglichkeit bestimmt zu werden; und die Möglichkeit dieser Bestimmbarkeit ist die höhere logische Möglichkeit, jene Möglichkeit zu denken. Ob es nicht hätte geschmeidiger gesagt werden können? Ohne Zweifel. Meine Abgöttin, die Kürze, mag mich wohl oft verführen.

Ich denke seit einiger Zeit gar sehr darauf, der Philosophie (so unpaßend darf sie dann auch nicht mehr heißen) eine geschmeidigere und besonders eine teutsche Mundart zu verschaffen. Neue Worte bilden, schon vorhandne für eine besondere Bedeutung ausschließend bestimmen, — das wird unumgänglich nothwendig seyn. Anfangs also wird freilich auch diese Sprache nicht gemeinfaßlich seyn, aber wenn die Zeichen nur nach der Analogie gemacht sind, und den Begriffen genau anpaßen, so wird man sich bald daran gewöhnen. Wenn nur nicht etwa ich für meine Person schon so im Geruche der Barbarei stehe, daß man in solchen Dingen auf mich gar nicht hört, sondern was von mir kommt, unbesehen verwirft! — Aber eine philosophische Sprache zu erschaffen — das Recht hat nur derjenige, der Philosophie als strenge Wissenschaft aufstellt.

Ich wünsche eben um des Willen gewiß nicht weniger, als Sie so gütig sind, es zu wünschen, daß ich in Ihrer Nähe seyn könnte, wenn Sie meine Schrift lesen, um von Ihnen in Absicht der Gefälligkeit, der Geschmeidigkeit, des Anschmiegens der Sprache an die Gedanken zu lernen. Gewiß

wird in dieser Absicht die Philosophie nicht eher werden, was sie soll, bis gebildete Frauen sich mit ihr beschäftigen.

Daß die Anmerkung S. 24.*) Ihre vorzügliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen, erfüllt mich mit inniger Hochachtung für Sie, und mit den frohesten Erwartungen für Kinder, die Sie zur Mutter haben. Gewiß, die schmälige Erniedrigung, und Herabwürdigung, in der der denkende und fühlende Mensch mit Wehmuth sein Brudergeschlecht vor sich liegen sieht, kommt allein aus Mangel des starken, und heeren Gefühls seines Ich, welches der Grund aller erhabnen Gefühle ist, und hinwiederum durch sie erzeugt wird — und hier glaube ich liegt das wahre Verdienst der Kantischen Philosophie. Sie erhebt die Seele; und das scheint mir so wahr, daß ich von jedem, der eine Spur kleinlichen Egoismus zeigt, vor aller Untersuchung vorher behaupten will, daß er in das Innere dieser Philosophie noch nicht eingedrungen. — Sie ist jezt noch ein kleines Senfkorn; aber sie wird und muß ein Baum werden, der das ganze Menschengeschlecht beschatte. Sie muß ein neues, edleres, würdigeres Geschlecht hervorbringen — Ich muß mich mit Gewalt losmachen; denn diese Betrachtung reist mich allemal so hin, daß ich kein Ende finde.

Haben Sie die Güte, Ihren Herrn Gemahl meines hochachtungsvollsten Andenkens zu versichern und Ihr gütiges Wohlwollen zu erhalten

Ihrem

innigst ergebenen
Fichte.

Zürich. d. 15. Jenner. 1794

[Jetzt in Berlin, Königliche Bibliothek.]

---

*) Es ist die Anmerkung, die beginnt: Sollten wir nicht bei der Erziehung mehr auf die Entwickelung des Gefühls für das Erhabne bedacht seyn?

Register.

Achelis 3
Aesthetik 22, 23, 32, 33
Alexander I. 51
Altenstein 46, 47, 51, 53, 54, 58
Aristoteles 22
Arndt, E. M. 62
Atheismusstreit 25, 26, 27, 28, 32
v. Auerswald 52, 54

Baggesen 3, 4, 5, 6, 17, 26, 27
Bamberg 34
v. Berg 59, 60
Berlin 28, 30, 32, 35, 41, 42, 46, 59
Bern 3
Bernadotte 50
Bernhard v. Weimar 14
Bernhardi 32, 33
Bernstorff 1
Bertuch 11, 12
Beyme 58, 59, 60
Bischoff 6, 7, 9, 11, 14
Bobé 57
Böttiger 4, 5, 7, 9, 11, 17, 18, 29
Boie 1, 2, 3
Brahl 50, 55
Brockmann 42
Buchholz 38, 39, 40, 41
Bürger 2

v. Clausewitz 57, 58
Cotta 20, 36
Czygan 50

Dilthey 30
Döring 11
Dohna, Graf 51
Dresden 32, 62

Eberhard 26
Elbing 50
Erlangen 46, 47, 49, 52
Esper 48, 49
Eunomia 30, 39
Eylau 51

Fenelon 28
Fernow 5
Feßler 29, 30, 39
Fichtes Gattin 1, 7, 9, 13, 15, 16, 29, 34, 38, 52, 59
Fichtes Sohn 38, 62
Fichtes Schriften
  Über Klopstocks Messias 1, 2, 3
  Wissenschaftslehre 8, 10, 24 25, 49, 53
  Deutsches Programm (Über den Begriff der Wissenschaftslehre, 1794) 9, 11, 12, 14
  Handschrift für Zuhörer (Grundlage der ges. W. L., 1794) 10, 12, 14, 25
  Kritik aller Offenbarung 12, 13?, 63–65
  Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über d. franz. Revolution 4, 11, 13?
  Zurückforderung d. Denkfreiheit 13?
  Rezension des Aenesidemus 15
  Über Belebung . . . des Interesses für Wahrheit 56
  Über Geist u. Buchstab 20
  Aesthetik 22, 23
  Philosophisches Journal 23, 24, 25
  Verhältnis beider Geschlechter 24, 25
  Verantwortungsschrift 25, 26
  Bestimmung des Menschen 29, 33, 34
  Kritische Zeitschrift 30, 31, 34, 35
  Der geschlossene Handelsstaat 34
  Sonnenklarer Bericht 34
  Dichtungen 43
  Übersetzungen 43, 44
  Ideen für . . . Erlangen 49
  Neue Darstellung der W. L. 49
  Anweisung zum seligen Leben 56 f
  Reden an die deutsche Nation 60
Fichtes Vorlesungen 14, 46, 47, 49
Fichtes Rede 17
Fichte als Zensor 50, 54 f.
Fichtianer 24
Fiebiger 30
Flitner 22
Frank 43
Freimaurerei 29, 30, 32, 36, 39, 46
Friedrich der Große 41, 57
Friedrich Christian v. Schleswig-Holstein 4, 56
Friedrich Wilhelm II. 14
Friedrich Wilhelm III. 37, 51
Friis 1

Gabler (Altdorf) 25
Gabler (Buchhändler) 26, 36
Gall 40
Geißler 11, 13
Germann 46
v. Gneisenau 37
Göschen 2
Goethe 1, 2, 3, 19, 42, 13, 56, 57
Goethes Sohn 46, 47
Gotha 11, 13
Grünhagen 36, 37
Gustav Adolf 14

Haarhaus 46
Halle 21, 22
v. Haller 3
v. Hardenberg 48, 49, 51, 52, 54
Harles 47
Hase 16
v. Held 29, 36, 37, 38
Helds Tochter 37, 38
Herrmann 31
Herweck 26
Heydenreich 24, 25

Hiketas 5
Hildebrand 48, 49
Hoffmann 43
Hofstaetter 3
Homer 21, 22
Hoyer 26
Hoym 36
Hülsen 21, 22
Hufeland 5, 6, 8, 10, 11, 14, 15, 19
Jacobi 26
Icetes 5
Jena 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 26, 28, 31, 32, 41, 50
Jensen, F. C. 27, 28
Kant 3, 10, 12, 15, 25, 26, 39
Kantianer 24, 26
Karl August v. Weimar 11, 14
Karoline 21
Kiel 5
Klopstock 1, 2, 3
Königsberg 50, 52, 53
Kolberg 37
Kopenhagen 2, 4, 26, 53, 54, 56, 57, 58, 59
v. Koppenfels 9, 11, 14
Kotzebue 35
Krieg 42
Krockow, Graf 4
Kydullen 51
La Mettrie 38
Lavater 1, 4, 5, 9, 15, 28
Lehmann 60
Leipzig 1, 2
Léon 29
Luise, Königin v. Preußen 60
Machiavell 41
Marienwerder 51
Medicus 32
Mehmel 48, 54
Memel 56, 57
Mitius 46
v. Müller, Joh. 56, 57, 58, 59
Nagler 48, 52
Napoleon 51, 55
Nicolovius 52
Niebuhr 55, 59
Niethammer 6, 20, 23, 41, 42
Oemler 16
Oßmannstädt 18, 19, 20
Ott 1
Paulus 30, 31, 34, 35
Pestalozzi 5
Polangen 51
Publikum 35, 43
v. Puttkamer 51, 55
Rahn 1, 7, 9, 13, 16
Reimer 36
Reinhold 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 17, 19, 26, 27, 56
Rhode 29, 30, 39
Richterswyl 5
Rist 21
Robert, Ludw. 61, 62
Rothe 48
v. Rüchel 50, 51, 55
Salzmann 42, 43
Sartorius 43
Scharnhorst 51
Schaumann 26
Scheffner 60
Schiller 4, 19, 20, 39, 40, 41, 43
Schillers Gattin 49
Schimmelmann 4, 56, 57, 59
Schlegel, A. W. 2, 29, 30, 31, 32, 34, 35
Schlegel, F. 21, 29, 32, 33, 34
Schleiermacher 29, 30, 33, 34
Schleswig-Holstein 4
Schmidt (Berlin) 37, 38
Schmidt (Gießen) 23, 24, 25, 26
Schmidt (Jena) 13, 18, 19
v. Schön, Th. 4
Scholz 43
Schröder, F. L. 29
Schütz 6, 63
Frau Schütz 63
Schulz 4, 50, 56
Schweiz 14, 28
Seelust 57
Spinoza 33, 38
Stägemann 55
Stamm 26
v. Stein 61
Stolberg 57
Struensee 29
Süvern 29, 30
Teplitz 62
Tieck 29, 35
Timoleon 4, 5
Tübingen 58
Ulrich 16
Urlichs 20
Varnhagen 21, 43, 44, 61
Veit, Dorothea 29, 32, 34
Voigt 5, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 16, 18
Voß, J. G. 3
v. Voß 57
Vossische Buchhandlung 36
Vossische Zeitung 30
Wagner, Ernst 60
Wedeke 52
Weidmann 15
Weimar 5, 10, 11, 12, 14, 16, 46
Wolf, F. A. 21, 22
Woltmann 18, 19, 42
v. Wolzogen, W. 41
v. Zastrow 57
Zelter 43
Zerboni 36
Zürich 1, 2, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 15

Inhalt.

	Seite
Briefe Fichtes an	
Altenstein	17, 51, 53, 54, 58
Frau v. Berg	59
Böttiger	5, 7, 9, 11
Boie	2
Gabler	36
Hans v. Held	37
F. C. Jensen	28
Paulus	31, 35
J. G. Rhode	29
Ludwig Robert	61
Schiller	20, 41
A. W. Schlegel	35
F. Schlegel	32
J. E. C. Schmidt	24, 25
Frau Schütz	63
F. A. Wolf	22
Woltmann	19
Eintragungen Fichtes in Stammbüchern von	
Baggesen	5
August v. Goethe	47
Varnhagen v. Ense	44
Rede Fichtes	17
Register	66, 67

Der Herausgeber bittet, ihm von Handschriften Fichtescher Briefe Kenntnis zu geben.

Druck von E. B. Herzog in Meerane i. S.

„Kant-Studien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. Nr. 45.

Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kants.

Eine kritische Studie

mit besonderer Rücksicht auf den Neukantianismus der Gegenwart.

Von

Dr. Erich Franz.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1919.

Alle Rechte vorbehalten.

D. Albert Eichhorn

A. O. Professor der Theologie an der Universität Kiel

in herzlicher Dankbarkeit und Verehrung
zugeeignet.

Vorwort.

Die folgende Untersuchung möchte unter dem Gesichtspunkte des Realitätsproblems einen Beitrag zur Kritik der kantischen Philosophie liefern, freilich nicht einer von fremden Maßstäben ausgehenden, sondern einer immanenten Kritik, welche sich auf die Grundgedanken Kants selber stützt und von da die unhaltbaren Ergebnisse ausscheidet. Einzig eine solche Kritik scheint mir auch angemessen und fruchtbar zu sein.

Als das feste Fundament, von dem auszugehen ist, betrachte ich zwei Grundgedanken:

Erstens die „transzendentale Deduktion" in ihrer objektiven Fassung*), welche ohne jede fremde Voraussetzung die Realität der Vernunftform und damit die Möglichkeit der Wissenschaft in strengem Sinne begründet; ferner in ganz analoger Weise auf dem Gebiete der Ethik und Religionsphilosophie die Auffassung, welche die Begriffe des Guten und Gottes allein aus der Vernunft ableitet. Beides entspricht sich auf das Genaueste.

Den Gegensatz bildet hier der Positivismus im Sinne Humes, welcher die eigentümliche Dignität und objektive Gültigkeit jener Zusammenhang stiftenden Begriffe leugnet, sie vielmehr im Theoretischen wie Praktischen lediglich als Erzeugnisse und Hilfsmittel empirischer Individuen ansieht. Dieser Positivismus zeigt sich

*) Dabei ist abgesehen von der besonderen subjektiven Wendung, welche Kant seinem Gedanken zweifellos auch gegeben hat. In seiner objektiven Auffassung steht Kants Gedanke der Wolffschen Lehre von der veritas obiectiva nahe. Daß man Kant nicht verstehen kann, wenn man nicht neben den subjektiv-psychologischen Wendungen vor allem die objektive Auffassung berücksichtigt, zeigt sich auf Schritt und Tritt, so bei den folgenden Grundbegriffen: „Möglichkeit der Erfahrung"; „Quellen" (= principia) der Erkenntnis; Unterscheidung von „Wahrheit" und „Traum" (= somnium obiective sumtum; vergl. Prol. Anh. S. 167 Anm.); Kritik der reinen „Vernunft"; der „Verstand", welcher der „Natur" ihr Gesetz vorschreibt; die „Erscheinung", welche den objektiven Erkenntnisgehalt der subjektiven „Vorstellung" bezeichnet, usf.

verwandt dem mittelalterlichen Nominalismus; jene objektive Fassung der „transzendentalen Deduktion" dagegen dem „Realismus", sofern man darunter nur nicht konkrete Hypostasierungen versteht, sondern die Anerkennung der objektiven Realität und Subsistenz jener allgemeinen Begriffe, welche in der Erfahrung Ordnung und Zusammenhang stiften und in der Moral und Religion durch die Reinheit ihres Vernunftursprunges Heteronomie und Aberglauben fernhalten. In den wichtigen Kantschriften Cohens und seiner Schule, Riehls sowie Windelbands und Rickerts, die sämtlich die subjektiv-idealistische Auslegung Kants ablehnen, ist Wert und Recht jener objektiven Auffassung stark hervorgehoben.

Zweitens sehe ich als Grundlage an Kants metaphysischen*) Realismus**), der die Rückseite seines erkenntnistheoretischen Idealismus bildet und in der eigenartigen Erneuerung der alten Unterscheidung von „Erscheinung" und „Ding an sich" zum Ausdruck kommt. Den Gegensatz bildet hier der metaphysische, materiale Idealismus, in welcher Form immer er auch auftrete. An diesem Punkte befinden sich die genannten Hauptrichtungen des Neukantianismus im Gegensatz zu Kant, mit Ausnahme von Riehl***), der mit allergrößtem Nachdruck und mit vollem Recht den Realismus der Dinge selber als die entscheidende Grundlage der kritischen Philosophie Kants behauptet. So lebhaft ich Riehl hierin zustimme, so wenig vermag ich ihm doch in seiner eigenen, bestimmteren Ausgestaltung jenes Realismus zu folgen. Vergl. S. 38ff. — Kant lehrt auf Grund eines Idealismus der Erkenntnis einen Realismus der Dinge selber, wobei man bei „Ding" oder „Sache" natürlich

---

*) Den Ausdruck „metaphysisch" gebrauche ich dabei zunächst nicht in dem Sinne, in welchem er die Probleme des Übersinnlichen bezeichnet, sondern in dem von „seinsphilosophisch". Es handelt sich um Aussagen oder Voraussetzungen über die Wirklichkeit, im Gegensatz zu formalen, hypothetischen Erörterungen und zu Erkenntniskritik. Daß mit dem Aufwerfen dieser Fragen noch nichts über ihre Beantwortung entschieden wird, ist selbstverständlich. Es ist aber auch nicht schwer einzusehen, daß kein Denker, wenn er sich nur selbst versteht, um eine metaphysische Stellungnahme in diesem Sinne, wie immer sie ausfallen möge, herumkommt.

**) Daß ich den Ausdruck „Realismus" in diesem Zusammenhange als Gegensatz zu „Idealismus" gebrauche, im Zusammenhang der anderen Hauptfrage aber dem mittelalterlichen Sprachgebrauch nach als Gegensatz zu Nominalismus resp. Positivismus, kann m. E. zu keinem Mißverständnis Anlaß geben.

***) Auch Wundt vertritt in eigenartiger Weise einen Realismus. Vergl. unten S. 45ff.

nicht an den Gegensatz zu „Person" denken und ebensowenig einen starren, mathematischen Substanzbegriff, der das Werden ausschließt, im Sinne haben darf. Die Dinge selber bedeuten vielmehr einfach die Wirklichkeit. Kants Idealismus der Erkenntnis stützt und unterbaut den Realismus der Dinge. Sein Erstaunen und seine Abwehr gegenüber der Zumutung eines metaphysischen (seinsphilosophischen) Idealismus sind durchaus berechtigt. Die meisten neueren Anhänger Kants verkennen den wesentlichen rezeptiven Charakter aller Erkenntnis. Die Wahrheit einer Erkenntnis ist nichts Unabhängiges und Selbständiges, sondern besteht in der idealen Beziehung zu ihrem Gegenüber, sei dies ein ideeller Sachverhalt oder eine Wirklichkeit. Ebensowenig wie die immanente Konstruktion des allgemeinen Objektbegriffs in der „transzendentalen Analytik" in Kants Sinne einen Ersatz für den Begriff der unabhängigen Realität bieten soll oder kann, ebensowenig kann der allgemeine, für die immanente Erkenntnischarakteristik wertvolle Begriff der Normalität die Beziehung auf das für die Wahrheit der Erkenntnis konstitutive, sei es ideale oder reale Gegenüber ersetzen. Daß alle Objektserkenntnis in logische Kategorien eingebettet ist, beweist ebensowenig dagegen wie der Hinweis auf die stetige Korrelation von Objekt und Subjekt. Das „Objekt", welches Gegenstand der Erkenntnis und in ihr gegenwärtig ist, ist begrifflich durchaus verschieden von dem Objekt, das „objektiv" tatsächlich da ist und Gegenstand der Erkenntnis sein kann oder auch nicht. Ebensowenig hilft der Hinweis auf die bekannten Mängel der sogen. Abbildungs- oder Abspiegelungstheorie. Jene Beziehung der Erkenntnis auf ein unabhängiges Gegenüber fällt mit der Abbildungstheorie, deren Verkehrtheit uneingeschränkt zugegeben wird, durchaus nicht zusammen. Eben das ist der Fehler jener Betrachtungsweise, daß sie den Begriff des „Dinges an sich" zu grob und niedrig ansetzt und dann hinterher nichts mit ihm anfangen kann. Ich verweise hier auf den grundlegenden Abschnitt S. 10 ff.: Das Ding an sich innerhalb der Erfahrung. In dem Abschnitt S. 22 ff. habe ich in die Verwirrung, welche bei der Verwendung des Ausdrucks „Erscheinung" herrscht, Klarheit zu bringen gesucht.

Neben diesen beiden Grundkonzeptionen Kants finden sich nun allerlei Nebenprodukte mannigfachen Ursprungs. Für eine immanente Kritik ist es erschwerend, daß Kant in seiner Dar-

stellung die verschiedenen Konzeptionen vielfach auszugleichen und die Nähte zu überspinnen versucht hat. Andererseits ist eine starke Hilfe die für Kant persönlich charakteristische imponierende Wahrhaftigkeit und intellektuelle Redlichkeit, welche „zuletzt die eigenen Produkte nicht mehr verschont" und auch vor Widersprüchen und Paradoxien nicht zurückschreckt. Die neuere Kantliteratur, wenigstens soweit sie den Leistungen Kants gerecht wird, neigt vielfach zu dem Fehler einer tendenziös apologetischen Auslegung seiner Schriften. Dadurch aber werden die Probleme verschleiert und die Selbständigkeit des eigenen Denkens, worauf doch am Ende alles ankommt, gehemmt. So sehr ich daher jene wertvollen Grundgedanken Kants festhalte und in helles Licht zu rücken suche, so offen erkenne ich an, daß geschichtlich bei Kant eine Reihe von Nebenprodukten vorliegen, welche die Klarheit des Ganzen trüben und in ihrer Konsequenz zu völlig anderen und selbständigen Gedankensystemen führen. Dahin gehört die Lehre von dem transzendenten Ding an sich, das durch seine Kausalität die Erscheinungen verursacht; dahin der „Kantianismus vulgaris", den man als dogmatischen Agnostizismus bezeichnen kann und der in Vaihingers „Philosophie des Als-Ob" so glänzend als Kompromiß und Halbheit entlarvt worden ist, die Auffassung nämlich, welche das „Wesen" der Natur in undurchdringliches Dunkel hüllt und auf religiösem Gebiete die Objekte des Glaubens zuerst hypostasiert und dann für geheimnisvoll und unerkennbar erklärt. Endlich die Subjektivierung der Vernunft, wie sie in neuerer Zeit von Vaihinger wie von den verschiedenen Richtungen des Positivismus und Pragmatismus vertreten wird.

Ich habe mich bemüht, die Nähte aufzulösen und die einzelnen Gedankenzusammenhänge möglichst sauber und geschlossen für sich herauszustellen. Kein Kundiger wird es hier für überflüssige Spielerei und Scholastik halten, wenn ich den einzelnen Wurzeln und Formen des kantischen Phänomenalismus nachgehe und zur deutlichen Unterscheidung verschiedene Ausdrücke für sie präge. So ist die allgemeine Relation der Erkenntnis auf das Bewußtsein streng zu unterscheiden von der speziellen auf die Vernunft. Die Vernunftelemente der Erkenntnis haben sozusagen eine doppelte Subjektivität, und ein Phänomenalismus ruht auf dem anderen. Nur deshalb kann der Verstand der „Natur" ihr Gesetz vorschreiben, weil diese Natur etwas Ideales ist.

Wiederum liegt jener allgemeine „Bewußtseinsphänomenalismus" in einer doppelten Form vor, einer positiv-objektiven, nach welcher in den Erscheinungen die Dinge selber zum Ausdruck kommen, wenngleich in bestimmter Modifikation, und einer skeptischen, negativ-subjektiven, welche auf dem Begriff der Schranke, der gleichsam mathematischen Abgegrenztheit des Bewußtseins beruht, auf dem Begriffe der Monade, die keine Fenster hat. Ebenso gibt es bei der Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis eine positiv-objektive und eine negativ-subjektive Fassung.

Soweit es sich im folgenden um eine Darstellung der kantischen Lehre handelt, werden die großen neueren Arbeiten über Kant vorausgesetzt, auf theoretischem Gebiet die von Cohen, Riehl, Vaihinger, Paulsen, Volkelt usf. Von Belegstellen aus Kant sind nur die am meisten charakteristischen angeführt; und nur an den für die Gesamtauffassung wichtigen Punkten wird ausführlicheres Material beigebracht. Es liegt ja für jeden Kenner der kantischen Schriften zutage, daß man ohne energische systematische Durchdringung und ohne Berücksichtigung der Gegeninstanzen mit einzelnen Kantstellen so ziemlich alles belegen kann, was man will. Daß die folgende Darstellung vielfach sehr knapp ist und gedrängt, wird Lesern, die nicht gründlich in Kant eingearbeitet sind, zu Beginn vielleicht das Verständnis erschweren; andere wieder werden es dem Verfasser Dank wissen.

Eine kritische Auseinandersetzung mit Kant führt unausweichlich in die systematischen Fragen der Gegenwart hinein, doch bin ich auf sie nur insoweit eingegangen, als es im Zusammenhang meines Hauptthemas geboten schien. Die Uberzeugung, daß die Philosophie sich nicht in Erkenntnistheorie erschöpfen kann, sondern stets ein metaphysisches Fundament suchen und sämtliche großen Kulturgebiete zusammenschließen muß; daß das bloß analytische, kritische Denken ergänzt werden muß durch ein positives und produktives, diese Überzeugung scheint sich in der Gegenwart wieder allgemeiner und kräftiger durchzusetzen. (Vergl. z. B. Windelband, Kantstud. IX, 15, Ewald ib. XVI, 383.) In einer Zeit, wo auf systematischem Gebiet in der Philosophie die Gegensätze so scharf und so mannigfach sind wie heute, erscheint Kants Mahnung zu unbefangener Prüfung und zur Vorsicht gegenüber dem Andersdenkenden doppelt beherzigenswert: „Namen, welche einen Sektenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bei sich geführt." (Vorr. z. Kr. d. prakt. Vern.)

Die vorliegende Arbeit, deren Druck durch die Zeitumstände lange verzögert ist, bildet die Frucht langjähriger Kantstudien und steht inhaltlich in Zusammenhang mit meiner Preisarbeit über Kants Wahrheitsbegriff (vergl. Kantstud. XIX, 462 ff.), die ich ebenfalls nach völliger Neubearbeitung demnächst herauszugeben denke. In einer besonderen Arbeit werde ich ferner das Realitätsproblem in der Religionsphilosophie Kants behandeln.

Kiel, im Oktober 1918.

Dr. Erich Franz.

Inhaltsangabe.

Seite

1. Realitätsproblem und Ding an sich: Kants Kritik der begrifflichen Vermengung des Empirischen und Intelligiblen. Die Lehre vom Ding an sich ist die Grundlage von Kants seinsphilosophischem (metaphysischem) Realismus. Die unhaltbare und widerspruchsvolle Theorie von dem transzendenten, kausal abgeleiteten „Ding an sich" ist bei Kant nur die gröbere Umhüllung einer tieferen Auffassung, welche das Ding an sich in der Erfahrung selber gegenwärtig sieht. Hinweis auf Stellen, wo die Kantforschung bisher auf dies Problem gestoßen ist 1

2. Das transzendente Ding an sich als Ursache der Erscheinungen: Die Fehlerhaftigkeit und Unfruchtbarkeit der Annahme eines metaphysisch-transzendenten Dinges an sich. Kants Anlehnung an metaphysische Vorstellungen von Locke und Leibniz 7

3. Das Ding an sich innerhalb der Erfahrung: Die neuere Kantbewegung ist orientiert an der fehlerhaften Alternative zwischen der Annahme eines transzendenten Dinges an sich und der positivistischen Verabsolutierung der Phänomene. Dagegen lehrt Kant selber einen Realismus der Sachen auf Grund eines Idealismus der Erkenntnis. Sein Protest gegen die Zumutung eines metaphysischen Idealismus ist berechtigt. Interpretation des Abschnitts über die Paralogismen in der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. Kant lehnt die „Abbildtheorie" ab, ohne doch den Rezeptivitätscharakter der Erkenntnis aufzugeben. „Transzendenz" in metaphysischem und erkenntnistheoretischem Sinne. Die Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" ist nicht metaphysisch, sondern erkenntnistheoretisch zu verstehen. Die Verdopplung der Objekte als schwer zu vermeidende Täuschung 10

4. Der Begriff „Erscheinung" in der neueren Philosophie: Verschiedene Bedeutung des Begriffs bei Leibniz und Kant. Das „Ding an sich" als Grenzbegriff bei Fr. A. Lange und H. Cohen. Liebmann gegen den Ausdruck „Erscheinung", Vaihinger über die „neutrale" und „prägnante" Bedeutung. In der neueren Philosophie gehen die Bedeutungen vielfach unklar ineinander über. Eine Übersicht über die verschiedenen Verwendungen erhält man durch die Anwendung der beiden sich kreuzenden Gesichtspunkte, einmal, ob man die Erscheinung in ihrer Korrelation zum Ding an sich oder selbständig faßt, sodann, ob man den Begriff erkenntnistheoretisch oder metaphysisch nimmt. Wundts Kritik der kantischen Unterscheidung 22

Seite

5. Der seinsphilosophische Realismus Kants im Gegensatz zum Neukantianismus: Unterscheidung zwischen dem Problem der Realität der Einzelerfahrung und dem der Erfahrung im Ganzen. Wundts Einspruch gegen das Ausgehen von der lediglich subjektiven Vorstellung und dem grundsätzlichen Zweifel. Der „Positivismus" von Vaihinger u. a. sowie der „kritische Idealismus" von Rickert, Cassirer u. a. führen zu einer von der kantischen grundverschiedenen Stellungnahme in der Realitätsfrage. Das Problem des Realismus bei B. Bauch, A. Riehl, W. Wundt, G. Martius 30

6. Absoluter und empirischer Realismus: Allgemeine Charakteristik der von Kant unternommenen Synthese. Falsche Deutung der kantischen Begriffe „empirische Realität" und „transzendentale Idealität". Hat Kant die Frage des absoluten Realismus mit der des empirischen verwechselt? Der Realismus in der „immanenten Philosophie". W. Wundt gegen die theoretisch unzulängliche Ablehnung des Solipsismus bei Hume und Schopenhauer. Diltheys Versuch, das Problem vom theoretischen auf das praktische Gebiet hinüberzuspielen. Die Auflösung der Realität des Ich wie der Dinge in der Marburger Kantschule und der „empirische Realismus" von Frischeisen-Köhler 54

7. Der negative Phänomenalismus: Ein negativer, skeptischer Phänomenalismus ist der stete Begleiter einer lediglich mathematisch-mechanistischen Auffassung der Wirklichkeit. Bei Kant äußert er sich im Begriff des „Bewußtseins", sofern es oft als gleichsam räumlich-mathematisch abgegrenzt aufgefaßt wird, verwandt der fensterlosen „Monade" von Leibniz 72

8. Form und Stoff der Erkenntnis: Die Unterscheidung von apriorischer Form und empirischem Stoff bildet eine selbständige Konzeption neben dem allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus und liegt wie letzterer bei Kant in einer doppelten Fassung vor; neben der tieferen, positiv-objektiven steht eine gröbere, negativ-subjektive. Der Gegensatz von Form und Stoff darf nicht mit dem von Subjekt und Objekt vermengt werden und ist ferner von dem Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderem getrennt zu halten 78

Kants Hauptschriften werden angeführt nach der Ausgabe bei Reclam, und zwar die Kritik der reinen Vernunft 1. Aufl. als **r**[1], die Kritik der praktischen Vernunft als **pr.**, die Kritik der Urteilskraft als **U.**, die Prolegomena als **Prol.**, die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten als **Gr.**, die Religion i. d. Grenzen der bloßen Vernunft als **Rel.**; die 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft wird als **r** zitiert nach der Originalseitenzählung, die übrigen Schriften nach der „Philosophischen Bibliothek" (Verlag Meiner).

1.

Realitätsproblem und Ding an sich.

Das philosophische Interesse Kants ist zunächst wesentlich logischer, formaler Natur. Gegenüber allen positiven Aussagen über die Wirklichkeit, wie sie bei vielen anderen Denkern sich finden, verhält er sich äußerst zurückhaltend und behandelt sie nur problematisch. Sein wesentlichstes Interesse aber ist dies, die Linien scharf zu ziehen, welche die verschiedenen Gebiete begrenzen, die Umrisse, welche sie charakterisieren. Er ist der Kritiker, der die Ansprüche abwägt, der Richter, der zwischen den Parteien entscheidet, ohne selbst Stellung zu nehmen.

Insbesondere bekämpft er die begriffliche Vermengung des Empirischen und Intelligiblen. So ist die volkstümliche Metaphysik, die er in der „transzendentalen Dialektik" bekämpft, ein solches Mischgebilde. Das Intelligible wird hier versinnlicht und hypostasiert. Der Name Gott z. B. macht es nicht. Tatsächlich „würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen". Prol. § 57, S. 142/3. Man erhält Bastardgebilde, ein „hölzernes Eisen", eine zwecklose Verdopplung des Erfahrungsgebiets, eine Pseudo-Metaphysik. Es ist so, „als wenn Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, daß sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben". Kr. pr. 27, § 3, Anm. I. Ähnliche Ausführungen z. B. Träume S. 8, Gr. 90/1, r 812/3, r 270, r 149, r[1] 113, Prol. § 45, S. 116. Bei dem Gottesbegriff ist die Einsicht wichtig, daß es sich um eine Idee unsrer eignen Vernunft handelt, die als solche nicht „unerforschlich" sein kann. r 642. Es muß zuerst „ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob die Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist". Or. 157/8.

Dieser Gesichtspunkt wird für Kant der Schlüssel für die Erklärung und Beurteilung aller dogmatischen Metaphysik; in als

jenen Gedankenbildungen zeigt er das empirische Prototyp der metaphysischen Projektion auf. Die Annahme von Seelensubstanzen ist „Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge". r 405. Die Idee der systematischen Einheit der Erfahrung wird irrtümlich in einen konkreten „Grund der systematischen Weltverfassung" verwandelt. r 709.

Wird so die intelligible Sphäre von den Illusionen einer schematisierenden Metaphysik befreit, so wird umgekehrt die Erfahrungssphäre bereichert und konsolidiert, indem jene Vernunftelemente in sie hineingezogen werden und einen immanenten Gebrauch bekommen. Besonders bezeichnend für diese kritische Auffassung Kants sind seine beliebten Ausdrücke „als" und „sofern", die auf den hypothetischen Charakter des Besprochenen hinweisen. (Z. B. „Dinge als Erscheinungen" usf.)

Auf der andren Seite steht aber dennoch auch das Realitätsproblem durchaus im Mittelpunkte von Kants Philosophie. Aus dem Gegensatz zu den logischen Begriffsanalysen der Wolffschen Schule ist ja, unter dem starken Eindruck der empiristischen englischen Philosophie, seine Erkenntnislehre entstanden. Der Begriff des „Transzendentalen", der „synthetischen Urteile a priori", die Lehre vom Urteil als Quell der Objektivität, die Lehre vom Ding an sich als Voraussetzung der Erkenntnis, dies alles sind ja Mittel, das Realitätsproblem zu lösen und dem Nicht-Rationalen, Gegebenen gerecht zu werden. Und gerade hier ist die Auffassung Kants bis heute stark umstritten und werden wir in die aktuellen philosophischen Fragen der Gegenwart hineingeführt.

Untersuchungen, die sich den Begriff des Seins in ausgesprochener Weise zum Problem machen, seinen Inhalt analysieren, ihn in Beziehung setzen zu den Begriffen Erkenntnis, Werden, Gelten, Wert, finden sich bei Kant nicht. Er nimmt das Sein als letzten unauflöslichen Begriff, warnt vor der Verwechslung der kopulativen und prädikativen Verwendung der Vokabel „sein" und erklärt das Sein für die absolute Position irgend eines sonstwie inhaltlich bestimmten Dinges samt all seinen Prädikaten. Am elementarsten kommt bei ihm das Bewußtsein von der Bedeutung des Realitätsproblems zum Ausdruck im Begriff des Dinges an sich.

Scheint es gelegentlich, als wolle er den allgemeinen Begriff des Seins in den speziellen des empirischen Daseins aufgehn lassen, so widerspricht dem dieser Begriff des Dinges an sich, der in ähnlicher Art neben den des empirischen Daseins tritt, wie der

absolute Kausalbegriff der Freiheit neben die Kausalität als Relation zwischen den Phänomenen. Freilich, das Dasein als absolute Position ist etwas lediglich Formales, ein substantivierter Infinitiv, zu dem der Inhalt, die empirischen Dinge, als Genitivus subjectivus hinzugehören. Das Ding an sich scheint aber ein bestimmter, besonderer Inhalt zu sein und ebensogut wie die empirischen Dinge unter die Form der absoluten Position fallen zu können. In der Tat ist diese Verbindung nicht unberechtigt und tritt manchmal auch bei Kant zutage. Nur ist zu beachten, daß der Begriff des Dinges an sich neben einer inhaltlichen dogmatisch-metaphysischen Verwendung auch eine sozusagen formale Bedeutung gewinnt und in die sinnliche Erfahrung eintaucht. Neben der oft und mit Recht kritisierten äußerlichen, gewissermaßen quantitativen Auffassung, welche das Ding an sich in ein konkret gedachtes intelligibles Jenseits weist, wird die Kantische Erkenntnislehre von einer feineren, gleichsam qualitativen Auffassung des Dinges an sich durchzogen, die sich freilich unter dem Druck verschiedener entgegenstehender skeptischer resp. metaphysischer Vorurteile nicht frei entfalten kann. Auf diese Form der Ding-an-sich-Lehre als auf das eigentlich dauernd Wertvolle und Bleibende an ihr, soll im folgenden der Nachdruck gelegt werden. Die vielfachen neueren Versuche, das Wertvolle der Kantischen Erkenntnislehre unter Aufgabe des Ding-an-sich-Begriffs festzuhalten, scheinen mir nicht zum Ziele zu führen, da sie sich von dem Begriff der Realität und damit auch dem der Erkenntnis entfernen.

F. H. Jacobi hat bekanntlich in seinem berühmten Aufsatze „Über den transzendentalen Idealismus“ (Beilage zu dem Gespräch über „Idealismus und Realismus“, Breslau 1787) die Behauptung aufgestellt, ohne die Voraussetzung affizierender Dinge könne man nicht in das Kantische System hineinkommen, mit ihr aber nicht darin bleiben. Der „transzendentale Idealist“ müsse, um den unerträglichsten Widersprüchen zu entgehen, „den Mut haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten“ (S. 229). Diese Polemik Jacobis ist nicht ohne Berechtigung gegenüber jener gröberen metaphysischen Auffassung von affizierenden Dingen, die sich dem Wortlaut nach im Anschluß an Locke zwar auch bei Kant findet, aber nicht Kants eigene neue Konzeption wiedergibt und nur deshalb stehen bleiben konnte, weil man in allgemeinerem Sinne in dem „Affizieren“ einen gröberen

Ausdruck für das „Zugrundeliegen" und ideale Bestimmen sehen kann. Jacobi hat zwar darin recht, daß er es bei der Annahme eines transzendenten, aber völlig unerkennbaren Dinges an sich für stilwidrig und unerlaubt erklärt, dennoch über dies Ding an sich etwas „glauben" oder „wahrscheinlich finden" zu wollen. Er irrt aber durchaus, wenn er Kant einen materialen Idealismus zuschreibt, und er mißversteht die Stellen, in denen Kant sich als Idealist zu bekennen scheint. (r¹ 62f; 117; 311ff.; 402.) Jacobi erkennt nicht, daß die von Kant ins Subjekt zurückgenommenen Erscheinungen nicht die Wirklichkeit selber bedeuten, sondern nur den Inhalt unserer Erkenntnis, der als solcher etwas Ideales ist. Daß aber dieser Inhalt sich nichtsdestoweniger auf eine Wirklichkeit bezieht, die mit der Erkenntnis „gemeint" ist, das ist die selbstverständliche, von Kant nie preisgegebene, aber den idealistischen Auslegungen seines Hauptwerks gegenüber in den Prolegomena und der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. mit berechtigter Schärfe geltend gemachte Voraussetzung.

Kant lehnt jene Auffassung, wonach man erst durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache zum Ding an sich komme, aufs nachdrücklichste ab (r¹ 312, 314, 315), da man auf diese Weise nie zu voller Sicherheit gelange. Jacobi aber führt eben diese Stellen an, mißversteht sie aber offenbar in dem Sinne, als wolle Kant hier seine eigne Auffassung darstellen, während er, wie der Zusammenhang ergibt, sich nur auf den Standpunkt seiner Gegner versetzt, den er ablehnt*).

Geht man, wie billig, bei der Inhaltsbestimmung des Ding-an-sich-Begriffs von der Dissertation d. J. 1770 aus, so ist das Reale hier die intelligible Welt. Diese letztere Vorstellung hat Kant nie aufgegeben; ja, man kann sagen, daß sie in den späteren ethischen Schriften eher stärker als schwächer hervortritt. Der Umstand, daß sie sich hier mit einer sehr sublimierten Auffassung des Intelligiblen verträgt, dürfte auch für das richtige Verständnis der Dissertation nicht bedeutungslos sein.

*) Anm.: Auf diese Stelle bei Jacobi bezieht sich wieder Fichte (2. Einl. i. d. Wissenschaftslehre, 1797, W.W. I 482), indem er hinzufügt, Aenesidemus-Schulze habe an Kant „jene arge Inkonsequenz vernehmlich genug gerügt". An Fichte wieder lehnt sich Schopenhauer an, wenn er Kant die kausale Ableitung des Dinges an sich vorwirft und einen Gegensatz zwischen dem Idealismus der 1. Auflage und dem Realismus der 2. Auflage der Kr. d. r. V. konstruiert. Auch Zeller (Vortr. und Abh. III, 283, Anm. 29) scheint nicht gesehen zu haben, daß Kant an der erwähnten Stelle nicht von sich aus redet, sondern den Standpunkt seiner Gegner darstellt. –

Nach der Kr. d. r. V. liegt dagegen die Realität für uns in der Erscheinungswelt. Das Ding an sich wird entweder ein völlig unerkennbares und damit wertloses transzendentes Etwas oder es bezeichnet ganz allgemein die nicht positiv zu bestreitende Möglichkeit einer nichtmenschlichen Erkenntnisart und ihr korrespondierender Objekte. Alles Licht fällt auf die Erfahrung. Man merkt Kant die Freude des Bejahens an, das Glück, eine „Apologie der Sinnlichkeit" zustande gebracht, den Weg zu dem „fruchtbaren Bathos der Erfahrung" gefunden zu haben. Der erkenntnistheoretische Pessimismus dem Intelligiblen gegenüber ist ein Optimismus der konkreten Erfahrung gegenüber. Dieser Erfahrungsoptimismus macht sich aber auch schon in der Dissertation geltend; die Verstandeserkenntnis des Intelligiblen tritt dagegen zurück und ist im übrigen auch lediglich symbolisch.

Man darf also den Hauptunterschied zwischen der Dissertation und der Kr. d. r. V. nicht darauf zuspitzen, daß in der früheren Schrift die reale Welt erkennbar, in der späteren dagegen unerkennbar sei. Bei dieser Auffassung erscheint das Festhalten der Kr. d. r. V. am Erscheinungscharakter der Erfahrung als bloßes Residuum des früheren, nun aber aufgegebenen Standpunktes. In Wirklichkeit aber hat das Ding an sich auch für den Standpunkt der Kr. d. r. V. wesentliche und durchaus legitime Bedeutung. Denn die Erscheinungen als solche sind nicht die Wirklichkeit, das Ding an sich. So lebhaft Kant sie bejaht, er verweigert ihnen doch den Charakter der Realität, des Seins. Er ist weit entfernt, sie im Sinne des Positivismus zu verabsolutieren; aber in ihnen kommt doch die Wirklichkeit selber zum Ausdruck. Kant hat eine außerordentlich feine, vielfach verkannte Auffassung vom Begriff der Erscheinung und von dem Verhältnis des Erkennens zur Wirklichkeit. Und es ist z. T. gerade die Feinheit und Tiefe dieser eigenartigen Konzeption, wodurch die gegnerische Kritik hervorgerufen wurde. Hier ist in der Tat ein Punkt, wo Kant weiter gesehen und tiefer gedacht hat als viele seiner Kritiker bis in die jüngste Gegenwart. Nun wäre es freilich nicht nur gewagt, sondern einfach irrig, das stetige Wiederauftauchen der Debatten über Kants Ding-an-sich-Auffassung, dies in der Geschichte der Philosophie fast beispiellose Kuriosum, einfach auf das Konto des mangelhaften Verständnisses von Lesern wie Kritikern Kants zu setzen. Sollte der Grund nicht auch bei Kant selber liegen?

Ganz gewiß. Aber wie es einerseits verkehrt wäre, Kant apologetisch umzudeuten und die eigne, aus bestimmten Kantstellen herausgelesene Auffassung auch den widerstrebenden Stellen aufzudrängen, so falsch wäre es andrerseits auch, sich nur an Einzelstellen zu halten und eine Reihe verschiedener, zusammenhangloser Auffassungen aufzustellen. Vielmehr liegt der Fall so, daß für Kant in besonders starkem Maße zutrifft, was für jeden produktiven, die Entwicklung fördernden Denker gilt, daß nämlich seine Gedanken weiter reichen als die besonderen Formulierungen, in denen er sie einfängt und die oft nur von anderen übernommen und an älteren Konzeptionen orientiert sind. Gerade bei Kant findet man auf Schritt und Tritt bestimmte Gedanken und Probleme „eingewickelt" in allgemeinere; eine gröbere, primitivere und eine feinere Fassung stehen nebeneinander. Der Kritiker hat da die Aufgabe, einerseits die roheren Formulierungen anzuerkennen, andrerseits aber vor allem die weiter weisenden und auch bei jener Formulierung im Grunde vorschwebenden Gedanken selber aufzusuchen.

Es sei an dieser Stelle nur vorläufig darauf hingewiesen, wo bei Kant selber der Realismus des der Erfahrung gleichsam immanenten Dinges an sich zum Ausdruck kommt und wo die bisherige Kantliteratur auf dieses Problem gestoßen ist. Bei Kant selber kommt insbesondere in Betracht: die Behandlung der Paralogismen in der ersten Auflage (r[1] 297–339), Prol. § 13 samt Anmerkungen, § 14; r XXXIX ff. Anm., 274 ff. Die kausale Ableitung des Dinges an sich, die sich an Lockes Theorie anlehnt, ist keineswegs die einzige bei Kant, was selbst Schopenhauer (Par. u. Paral., Fragm. z. G. d. Phil., Recl. Bd. IV, S. 111 ff.) anerkennt. Das „Affizieren", „Zugrundeliegen", „Korrespondieren" sind allgemeinere Ausdrücke; dasselbe Objekt soll in zweierlei Bedeutung genommen werden. (r XXVII u. öfter ähnlich.) Kants Meinung ist im Grunde nicht die, daß ein transzendentes Ding, das ebenso wie die hypostasierten Ideen dem Verdikt der „transzendentalen Dialektik" verfallen müßte, unsere Erfahrung verursache, sondern er kennt nur eine Wirklichkeit und sieht in der Erfahrung selber das Ding an sich.

So interpretiert Simmel in seinem Buche über Kant das „Affizieren" als nicht-kausal. E. v. Hartmann und Volkelt werfen Kant Rückfall in den „naiven Realismus" vor, da er oft die Erfahrungswelt und das Ding an sich identifiziere. Thomsen wirft

in einem in vieler Hinsicht ausgezeichneten und klärenden Aufsatz über Kants Ding an sich (Kantstud. VIII, 193 ff.) Kant die Verwechslung von „transzendentem" und „empirischem Ding an sich" vor; der Philosoph habe sich durch die leeren Worte „Ding an sich" und „Erscheinung" täuschen lassen. Riehl betont, und zwar mit vollem Recht, aufs stärkste Kants Realismus, übertreibt aber, wenn er die kausale Ableitung des Dinges an sich bei Kant überhaupt ableugnet. (Z. B. Phil. Krit. I², 569/70.) Vaihinger wendet sich in dem scharfsinnigen Exkurs über „die affizierenden Gegenstände" (Comm. z. Kr. d. r. V., II, 35 ff.) gegen die von Beck, Fichte, Liebmann, Lange, Cohen versuchte Beschränkung von Kants „Affizieren" auf die Erscheinungen und findet bei Kant eine „doppelte Affektion, eine transzendente und eine empirische". (S. 52.) Er stellt fest, daß Kant nicht selten von einem realen, von unserer Vorstellung unabhängigen Gegenstand rede, der demnach nicht das transzendente Ding an sich sei; so an den Stellen: Prol. § 14, 1. Absatz (S. 73), r XXXIX ff. Anm., 274 ff.

All diese Aussagen der genannten Kantforscher weisen trotz der mancherlei Abweichungen doch auf denselben Tatbestand bei Kant hin und sind geeignet, uns vorläufig auf das in Frage stehende Problem aufmerksam zu machen.

2.

Das transzendente Ding an sich als Ursache der Erscheinungen.

Bevor wir aber diese angedeutete, viel mißverstandene Konzeption Kants darstellen, soll auf die oft und mit Recht bekämpfte Fassung der Ding-an-sich-Lehre eingegangen werden, die keine noch so kunstvolle Apologetik je hat und wird retten können.

An diesem Punkte liegt es uns fern, die Kantische Lehre halten zu wollen, wie andrerseits das Eintreten für jene andre Fassung ebenfalls nicht im mindesten apologetischen Tendenzen entspringt.

Der Grundfehler Kants ist hier der, daß er nicht scharf zwischen der sachlichen Qualität, der Erkenntnisbedeutung, dem Wahrheitswert der Erscheinungen unterscheidet und auf der anderen Seite ihrem realen Sein als psychischen Modifikationen und

Vorstellungen des Bewußtseins. Hieraus entspringt sowohl die Theorie der Affektion durch ein äußeres kausierendes Ding, in Anlehnung an Locke, wie andrerseits die Betonung der Subjektivität, des Vorstellungsseins der Erscheinung, als ein Nachklang der Leibnizschen Monadenlehre. Nach der Auffassung von Vaihinger (Zu Kants Widerlegung des Idealismus, Straßburger Abh. z. Phil., 1884, S. 121 ff.), an die sich Reininger (Kants Lehre vom inneren Sinn, 1900, S. 143/4) anschließt, hat Kant in den Paralogismen der ersten Auflage der Kr. d. r. V. den problematischen Idealismus durch den dogmatischen geschlagen, da er nur die Vorstellungsrealität der materiellen, körperlichen Welt rette. Mit Recht bestreitet Thomsen (Kantstud. VIII, 248–257) diese Interpretation, da bei Kant der Realitätscharakter nicht in dem Vorstellungssein liege, sondern in dem „empirischen Ding an sich", auf das die Qualität einer bestimmten Vorstellungsklasse hinweise. Für die m. E. richtige und von beiden genannten Seiten verfehlte Interpretation verweise ich auf die unten folgende Darstellung und bemerke nur kurz:

1. Thomsens positive Auffassung ist von der kantischen unterschieden und dem Idealismus nicht so radikal entgegengesetzt wie die letztere.

2. Die idealistische Interpretation von Vaihinger ist der kantischen Auffassung diametral entgegengesetzt; sie ist aber nicht ohne Berechtigung mit Rücksicht auf das oben angeführte Nachklingen der Monadenlehre. Kant denkt bei „Bewußtsein" statt an die Funktion manchmal auch an die Substanz. Verräterisch ist das „Inhärieren" der Erscheinungen (r[1] 298, 299, 301; r 164 M. A. d. N. 279; Rel. 156 Anm.)

Die Leibnizsche Monadenlehre bildet ebenso wie die Lockesche Theorie der äußeren kausalen Einwirkung die rohere, primitivere Unterlage resp. den Ausgangspunkt und das Sprungbrett für die neue und eigenartige Theorie Kants.

Gegenüber der Darstellung Vaihingers, welche mit großer Schärfe die Differenzen der verschiedenen kantischen „Widerlegungen" des Idealismus herausarbeitet, wird hier die Auffassung vertreten, daß allen „Widerlegungen" dieselbe Gesamttheorie zugrunde liegt, von der aus insbesondere die Behandlung der Paralogismen in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. einen einheitlichen, widerspruchsfreien Sinn bekommt. Der Gedankengang der aus der zweiten Auflage angeführten Stellen (Kr. r. XXXIX f., 274 ff., sowie des dritten der sieben kleinen Aufsätze), der sich übrigens

im wesentlichen genau so schon in der ersten Auflage findet (r¹ 311 ff., 314; vergl. L. Bl. I, 211 ff.), gibt sich aufs deutlichste als demonstratio ex praeconcessis: er beweist für den Standpunkt des empirischen Idealismus, daß die innere Wahrnehmung keineswegs etwas vor der äußeren voraus habe, sondern vielmehr allein im Zusammenhang mit ihr verständlich sei. Bezeichnend dafür ist auch, daß Kant den „Realismus", den er erweisen will, „Dualismus" nennt. An den Stellen aber, wie Prol. S. 69 f., 164 ff., wo Kant sich auf die kategorialen Formen stützt, handelt es sich um das Problem der Einzelerfahrung; das Kriterium der Wahrheit im Gegensatz zum Schein ist der gesetzliche Zusammenhang.

Nimmt man jene seltsame Synthese der von Locke und Leibniz übernommenen Auffassungen in ihrem äußeren, buchstäblichen Sinne, so kommt ein wunderliches Gebilde heraus. Das Widerspruchsvolle und Unfruchtbare einer derartigen Auffassung liegt auf der Hand. Zunächst, wenn alle Erkenntnis auf Erscheinungen beschränkt wird, hinter denen ein prinzipiell und absolut unerkennbares Ding an sich liegend gedacht wird, so ist nicht einzusehen, welchen Wert die Annahme solch eines Dinges haben kann, bei dem weder über das Daß noch das Was, weder über das Dasein noch über seine Qualität das Allergeringste auszumachen ist. Es wäre eine sinnlose und völlig unberechtigte Annahme. Dies dunkle Ding an sich würde das Zauberwort für alle Rätsel bedeuten, die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, der Abgrund, in den alle Gegensätze unterschiedslos zusammenfallen, Geist und Körper, Freiheit und Natur, Teleologie und Mechanismus.

Überhaupt bedeutet jede Art von Verdopplungsmetaphysik, von Erdichtung einer transzendenten Welt nach dem Muster der empirischen, — wie Kant das in der transzendentalen Dialektik gezeigt hat, — einen Irrweg. Man möchte das Empirische erklären und greift zu einer transzendenten Ursache. Nun aber hat man wieder ein Transzendentes, das ebensowohl eine Erklärung verlangt, wenn man sich nicht einfach dem asylum ignorantiae überantworten will; man ist also keinen Schritt weiter gekommen. Ein intelligibles Etwas aber als Ursache empirischer Wirkungen läßt sich gar nicht denken. Ursache und Wirkung müssen auf demselben Boden stehen; die phänomenale Wirkung macht auch die Ursache phänomenal. Die Intelligibilität wird ein leeres Wort. Gegenüber dieser Auffassung, die freilich der großen Grundkonzeption Kants gegenüber

ein bloßes Nebenprodukt und von nebensächlicher Bedeutung ist, besteht die bekannte Kritik Jacobis durchaus zu Recht. Und ebenso hat an diesem Punkte Schopenhauer recht, wenn er die kausale Ableitung der Erscheinung resp. die mittelbare Erschließung des Dinges an sich verwirft.

Blickt man endlich auf den Zweck, der erreicht werden soll, nämlich die Erklärung der objektiv richtigen Erkenntnis, so zeigt sich die gänzliche Unfruchtbarkeit der Theorie. Denn jene äußere Ursache würde doch nur zu dem Sein der Erscheinungen (als Vorstellungen) führen, ihre Qualität aber nicht berühren. Nur daß erkannt würde, wäre erklärt*); für allen Inhalt, auf den es bei der Erkenntnis aber gerade ankommt, müßte man allein auf die freie Produktivität des Bewußtseins zurückgehen.

In der Tat erscheint es bei Kant gerade im Zusammenhang mit der transzendenten Ding-an-sich-Auffassung oft so, als sei „das Mannigfaltige der Empfindung" eine qualitätslose Masse, ein dunkles, formloses Chaos, aus dem erst die sensuellen und intellektuellen Funktionen des Subjekts die wirkliche Erfahrung gestalteten. Es ist, als ob die Wahrnehmung mit ihrem Eigenwert und positiven Gehalt, mit dem Zwang, den sie mit sich führt, ganz ausgeschaltet wäre. Das ändert sich aber sogleich, wo jene äußerliche metaphysische Theorie zurücktritt und die Erscheinungswelt selber für uns zum Träger der Realität wird. Auf diese Seite des Ding-an-sich-Begriffs ist später noch zurückzukommen.

3.

Das Ding an sich innerhalb der Erfahrung.

Hier fassen wir zunächst das allgemeine Moment ins Auge, daß wir nach Kants Auffassung in den Erscheinungen mit dem Ding an sich in Beziehung treten, nicht mit einem Abbild oder einem abgeleiteten Sein, sondern mit der einen Wirklichkeit selber.

*) Nimmt man das Daß des Erkennens seiner praktischen Seite nach, so hat es einen guten Sinn, von der Kausalität der Dinge auf uns zu reden. Die Dinge resp. die Eindrücke „bestürmen" uns, oft mehr, oft minder. Es scheint, daß Kant dieses Moment, analog auch bei der Aktivität des Bewußtseins, mit im Auge gehabt hat. Nur muß es selbstverständlich von dem Problem des Erkenntnisinhalts durchaus getrennt werden.

Es gibt nicht ein Sein des Dinges an sich und daneben ein Sein der Erscheinungswelt; nicht eine Qualität des Dinges an sich und daneben eine Qualität der Erscheinungswelt. Weder Sein noch Qualität werden verdoppelt, sondern in der Erscheinungsqualität fassen wir das Sein.

Wenngleich die transzendente Form der Ding-an-sich-Lehre meist im Mittelpunkt der Debatten gestanden hat, tritt doch bei Kant selber die immanente Form weit stärker hervor. Wo sie aber berücksichtigt wurde, hat man bei Kant nur über Konfusion geklagt; seine Bestreitung des „Idealismus" behaupte bald die Realität der materiellen Welt, bald das Gegenteil. Man muß aber zuerst Kants Gesamtauffassung erkennen und positiv würdigen. Nach ihr kann man sich sowohl so ausdrücken, daß die materielle Welt wirklich existiere, wie auch so, daß sie gar nicht existiere. Je energischer ich den Begriff „Erscheinung" als ideal fasse, desto selbstverständlicher erscheint der Realismus der Dinge selber. Wir haben es mit einer realen, wirklichen Welt zu tun, aber die Realität ist unabhängig von der räumlichen Form und allem, was an ihrer Qualität von der Relation zum erkennenden Subjekt bedingt ist. Wo Kant sich über Mißverstandenwerden beklagt, wo er die ihm vorschwebende, durchaus realistische Konzeption mit dem Gefühl der Selbstsicherheit und dem felsenfesten Glauben an die Geschlossenheit und Originalität seiner Auffassung in z. T. paradoxen Wendungen deutlich zu machen sucht, da handelt es sich eben um diese immanente Ding-an-sich-Auffassung. Es ist ein verhängnisvoller Fehler vieler neuerer Kantinterpreten, die große positive Bedeutung dieser Theorie verkannt und sich der falschen Alternative zwischen transzendentem Ding an sich und positivistischer Verabsolutierung der Phänomene überliefert zu haben. Freilich ist es vergebliche Mühe, das Sein in einem transzendenten Ding an sich verankern zu wollen; deshalb es aber auch für das Diesseits preiszugeben und in monistischem Sinne das Erkennen zu einem bloßen Denken oder zu einem Teil vom Lebensprozeß des Subjektes zu machen, ist ein verzweifelter und undurchführbarer Ausweg.

Daß allein in jener immanenten Auffassung alle Eigenart und Bedeutung der Kantischen Lehre zu suchen ist, läßt sich nicht verkennen. Und jene gröbere metaphysische Form erhielt sich nur deswegen, weil man auch bei ihr an die feinere Form denken kann; sie liegt in gewissem Sinne in ihr

„eingewickelt". Jene äußere kausale Ableitung der Erscheinungen ist als ein roher und etwas primitiver Versuch zu betrachten, den unbestreitbaren und unaufhebbaren Rezeptivitätscharakter aller Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen. Dieser selbe Gedanke wird auch in der Weise durchgeführt, daß das Ding an sich in den Erscheinungen gegenwärtig gedacht wird. Ebenso ist es eine recht primitive und irreführende Vorstellung, wenn die Erkenntnis gelegentlich als ein Zusammengesetztes aus zwei Faktoren, einem subjektiven und einem objektiven, bezeichnet wird. Auch hier handelt es sich um den tieferen Gedanken, daß Erkennen nicht etwas lediglich Passives ist, nicht ein Abbilden, Abspiegeln, Wiederholen, Kopieren, Verdoppeln, sondern etwas Neues, Eigenartiges, etwas sui generis, das weder einseitig vom erkennenden Subjekt, noch bloß von der objektiven Wirklichkeit her ausreichend erklärt werden kann. Der Erkennende ist dabei zwar von außen her gebunden, bestimmt, der Willkür entnommen, und doch bleibt ihm das Erkennen nichts Äußerliches, sondern ruft seine Aktivität wach und ist mit seinem innersten Wesen unlöslich verflochten. Wie der Begriff der „Erscheinung" auf der einen Seite die Abbildungstheorie ablehnt, so weist er andrerseits doch hin auf das Ding an sich, die objektive Wirklichkeit selber. Diese Beziehung auf die objektive Wirklichkeit ist das wesentliche Interesse und einzige Ziel der Erkenntnislehre. An dieser Aufgabe müht Kant sich ab; in diesem Hinausgehen über das bloße Denken und in der Rücksichtnahme auf die mit dem unabhängigen Sein gegebenen nicht-rationalen Elemente liegt die Eigenart und Tiefe seiner Erkenntnisauffassung begründet.

Sein Erstaunen über die Zumutung eines „Idealismus" ist durchaus ehrlich und berechtigt. Und sein wiederholter, energischer und z. T. gereizter Protest dagegen entspringt nicht etwa dem bloßen Wunsche, diesem „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft" (r XXXIX Anm.) nicht seinerseits Vorschub zu leisten, sondern dem Bewußtsein der realistischen Grundkonzeption, in der zugleich die angebliche Konfundierung von empirischem und transzendentem Ding an sich begründet ist.

Am instruktivsten ist wohl das Ausgehen von der Behandlung der Paralogismen in der ersten Auflage (r^1 297–339), an deren Interpretation sich jede Auffassung des kantischen Phänomenalismus zu erproben hat. Haarscharf liegen hier die beiden Deutungsmöglichkeiten nebeneinander: seins-

philosophischer Idealismus oder erkenntnistheoretischer Phänomenalismus. r¹ 306 ist die Rede von dem „Intelligibelen, welches der äußeren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt". S. 329 widerspricht Kant „jener erschlichenen dualistischen Vorstellung: daß Materie, als solche, nicht Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung des Gemüts . . . sei". Ist das nicht deutlich ein seinsphilosophischer Idealismus der äußeren, materiellen Welt gegenüber?*) Und doch bestreitet Kant genau diesen Standpunkt in demselben Atemzuge. Ebenso steht es Prol. § 13, Anm. II, wo Kant zu Anfang scheinbar den kräftigsten Idealismus lehrt: „Alle Körper mitsamt dem Raume, darin sie sich befinden, . . . existieren nirgend anders als bloß in unsern Gedanken." Und herausfordernd fügt Kant hinzu: „Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?" Der nächste Absatz aber bringt, und mit vollem Recht, die Antwort: Nein! Vielmehr „gerade das Gegenteil davon". (S. 67.)

In der Tat ist der Idealismus Kants ganz anderer Art, als daß er irgend eine Wirklichkeit antasten und herabsetzen könnte. Er betrifft gar nicht „die Existenz der Sachen", — die zu bezweifeln

*) So urteilt Vaihinger, Straßburger Abh. S. 119 ff.: Wenn Kant sich hier gegen den „dogmatischen Idealismus" wende, der sich auf die Materie beziehe, so sei er im hellsten Unrecht. Das sei vielmehr sein eigner, ihm im wesentlichen mit Berkeley wie mit Leibniz gemeinsamer Standpunkt. Daher findet Vaihinger grelle Widersprüche bei Kant in demselben Gedankenzusammenhange, ja demselben Satze (!). Kant habe sein Versprechen (r¹ 319), diesen dogmatischen Idealismus zu widerlegen, nicht gehalten, und zwar deshalb, weil er es nicht habe halten können. M. E. ist diese Gesamtauffassung nicht richtig. Die von Kant versprochene und von Vaihinger vermißte Widerlegung des dogmatischen Idealismus findet sich genau an der von Kant (r¹ 319) bezeichneten Stelle und in der ebenda geforderten Weise: die zweite Antinomie (r¹ 360 ff.) behandelt und widerlegt den monadologischen Standpunkt, der den Begriff einer objektiven materiellen Welt widersprechend findet. Daß aber Kant bei der Behandlung der Paralogismen in dem entscheidenden Punkte auf Leibniz' Seite stehe, ist m. E. nicht richtig. Bei Leibniz wird die Idealität des Raumes in objektiver Weise abgeleitet und bestimmt: die realen Substanzen sind unkörperlich. Bei Kant dagegen handelt es sich um die subjektive Idealität, die Bewußtseinsgebenheit. Der Raum ist sozusagen eine subjektive Perspektive, in der das Subjekt die objektiven Dinge erfaßt. Vergl. auch Ristitsch, Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus, 1910, S. 18/9. — Die in Kants Opus posthumum anklingende Fichtesche Konstruktion, daß die materielle Welt einerseits Vorstellung des transzendentalen Ich sei, zugleich aber das empirische Ich affiziere, kann nicht als die für Kant charakteristische Meinung gelten, sondern nur als eins der mancherlei möglichen krausen Nebenprodukte, wie sie sich bei Festhaltung der fehlerhaften Ableitung und Bestimmung des Dinges an sich ausspinnen lassen.

ist Kant nie in den Sinn gekommen, — „sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen". (Prol. § 13, Anm. III, S. 72.) Es ist ein erkenntnistheoretischer, kein seinsphilosophischer Idealismus. Das Sein der Dinge und die Assertion dieses Seins werden durch den „formalen Idealismus" überhaupt nicht berührt. Man darf die Erscheinung als solche in keiner Weise als ein Sein fassen, weder als reale Wirkung einer äußeren Ursache, noch als reale Modifikation einer Monadensubstanz. Daß Kant gelegentlich dies wie jenes tut, ist freilich unbestreitbar und oben erörtert worden. Deshalb bleibt daneben aber doch der erkenntnistheoretische Begriff der Erscheinung in voller Klarheit und Eindeutigkeit bestehen. Es handelt sich bei „Erscheinung" nur um den Inhalt der Vorstellung, um die Qualität, die Perspektive, in der wir die Dinge sehen.

Offenbar darf man von diesem Standpunkte aus Kant nicht zu einem Idealisten, weder der intelligiblen noch der empirischen, materiellen Welt gegenüber stempeln. Denn dieser Standpunkt kennt nicht zwei Welten oder Wirklichkeiten, deren Annahme eben schon einer Vermengung von seinsphilosophischem und erkenntnisphilosophischem Idealismus entspringt. Kant ist zugleich idealistischer und realistischer. Die Erscheinungen sind in keiner Weise etwas Reales, wohl aber sind sie die Form resp. Qualität, in der wir die eine und einzige Realität fassen. Die erkenntnistheoretische Sünde, die Realität in ein intelligibles Jenseits zu legen, kann ich nicht begehen, ohne dies transzendente Etwas positiv seiner Qualität nach zu bestimmen, wie dies Leibniz in der Tat tut, Kant aber ablehnt. Der erkenntnistheoretische Idealismus Kants statuiert weder eine transzendente Welt noch idealisiert er die materielle Welt; wir fassen das objektive Sein selber in der Qualität der Erscheinungen.

Nun versteht man auch die paradoxe Wendung, daß unser Verstand der „Natur" ihr Gesetz vorschreibe. Mit dieser Natur ist wahrlich nicht die Wirklichkeit gemeint. „Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müßte sich nach ihnen richten." (Prol. § 14, S. 73.) Das „Widersinnische" und „Befremdliche" dieser Vorstellung verschwindet, sobald man bedenkt, „daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen,

mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüts sei." (r¹ 126.) „Denn Erscheinungen können, als solche, nicht außer uns stattfinden, sondern existieren nur in unsrer Sinnlichkeit" (ib. 135). Eben diese Idealität der Erscheinungen ist der einzig mögliche Grund für die Deduktion der Kategorien (r¹ 137). „Denn Gesetze existieren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat" (r 164). Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen. „Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt" (ib.).

Hat man sich einmal den von Kant in voller Schärfe charakterisierten Standpunkt des erkenntnistheoretischen Phänomenalismus zueigen gemacht, so fällt auf diese scheinbar radikal idealistischen, seinsphilosophischen Behauptungen ein überraschendes Licht. Nicht die materielle Welt soll in die psychische hineingenommen werden; nicht soll wie bei Leibniz die materielle Natur in ein Vorstellungsdasein, in Monadenakzidenzen aufgelöst werden; sondern die „Erscheinung" wird noch weit radikaler verflüchtigt, zur bloßen völlig daseinsfreien Form resp. Qualität, um eben dadurch die Wirklichkeit selber unangetastet zu lassen.

Der Pessimismus und die Klagen über die Unerkennbarkeit des Dinges an sich können nur da auftauchen, wo man sich dunkel ein bestimmtes transzendentes Ding denkt und mit seiner Erkennbarkeit rechnet. Es liegt aber nicht so, daß wir ein falsches Bild hätten, dem die Wirklichkeit nicht entspräche; auch nicht so, daß wir nur einen Teil, nicht die Hauptsache erkennten. Das Ding an sich darf nicht aufgefaßt werden als letzter Rest, auf den wir am Ende der Erfahrung stoßen. Es ist kein Konkurrent der Erfahrungsdinge, sondern in der Form, der Qualität der Erscheinungswelt haben wir die eine reale, konkrete Wirklichkeit.

Wir sind dem Ding an sich zu Anfang wie zu Ende gleich fern oder nah. Unsere Erkenntnis faßt, prinzipiell und aufs Ganze gesehen, unbeschadet der subjektiven Irrtumsmöglichkeit im Einzelfalle, die objektive Wirklichkeit. Nur mit der allgemeinen Einschränkung, daß Erkenntnis etwas Neues und Eignes ist und nicht

eine Wiederholung des Seins. Im Begriff der Erkenntnis liegt unaufhebbar die doppelte Beziehung, einmal zu der Wirklichkeit, die den Gegenstand der Erkenntnis bildet, andrerseits zu der Natur des erkennenden Subjekts.

Im Erkennen einer Wirklichkeit bin ich nicht frei, sondern gebunden. Das kommt bei Kant zum Ausdruck in der „Empfindung". Mag die allgemeine Form der Anschauung wie des Denkens sich antizipieren lassen; die konkreten Inhalte werden allein durch die bestimmte Wahrnehmung gegeben. Doch handelt es sich bei der Realität keineswegs nur um das Problem der Empfindung. Ist eine objektive Wirklichkeit konstitutiv für die Wahrheit meiner Erkenntnis, so schließt das keineswegs die Folgerung ein, daß diese Realität und diese Erkenntnis sich ähnlich oder gleich sein müßten. Etwas so Einfaches ist Erkenntnis nicht. Wenngleich alle wahre Wirklichkeitserkenntnis durch ein objektives Sein ideal determiniert wird, so ist sie zugleich doch mit dem Wesen und dem Lebensprozeß des erkennenden Subjekts verflochten. In dieser allgemeinen Form ist die „Organisationstheorie" durchaus berechtigt, nicht negativ als Bezeichnung einer unübersteigbaren Schranke, sondern positiv als Charakteristik der Erkenntnis. Erkennen geht das Innere des Menschen an; es steckt sozusagen ein Stück von ihm darin. Ob sie wahr ist? Dem unabhängigen Urbild gleich, ähnlich? Mit dieser Forderung erklärt Kant so wenig einen Sinn verbinden zu können wie mit der, daß die Empfindung des Roten mit der objektiven entsprechenden Eigenschaft des Zinnobers Ähnlichkeit haben müsse. (Prol. 68.) Im Einzelnen hängt selbstverständlich die Wahrheit der Erkenntnis vom guten Beobachten und vom Eingliedern der Beobachtungen ab. Der allgemeine Charakter aller Erkenntnis, daß sie in Relation zu dem erkennenden Bewußtsein steht, (r 69/70 Anm.; r 609), kann ihren Wahrheitswert nicht schädigen. In den Vorstellungen als solchen liegt Wahrheit oder Irrtum nicht, sondern erst in dem Urteil über sie (Prol. § 13 Anm. III 69, r 69; Refl. I 41, M. A. d. N., Phän. 1. Anm.). Alle phänomenalen Aussagen sind wahr, wenn die Restriktion auf das Subjekt hinzugefügt wird (r 43; 52). Man muß den Grundgedanken Kants befreien von den bestimmteren Anwendungen und Zusätzen, die Kant ihm gegeben hat und die in ihrer Konsequenz diesen Grundgedanken selber wieder zerstören. Der allgemeine Gedanke besagt nur dies, daß das Sein uns nur in der Form der Erkenntnis zugänglich ist. Sein und Erkenntnis sind stets durch viele

Kluft voneinander geschieden und können nie zusammenfallen. Die Wirklichkeit erkennen heißt weder sie schaffen noch sich in sie verwandeln. In diesem allgemeinen Sinne bleibt die Wirklichkeit wie überhaupt jeder Gegenstand der Erkenntnis „transzendent". Nur darf man diese Transzendenz nicht als eine neue metaphysische Realität verstehen, die zu der empirischen hinzukäme. Ebensowenig darf man jene unüberbrückbare Kluft verstehen als eine Kluft innerhalb des Seins oder innerhalb der Erkenntnis, als trennte sie ein empirisches Sein von einem metaphysischen oder ein subjektives Erkenntnisbild von einer objektiven Seinsqualität.

Mit welcher Entschiedenheit und trotz alles störenden Beiwerks mit welcher Klarheit Kant diesen Gedanken geltend macht, zeigt sich auf Schritt und Tritt. So wendet er sich gegen die Aufstellung des Dinges an sich als eines begehrenswerten Zieles der Erkenntnis, das in seiner Unerreichbarkeit all unsere tatsächliche Erkenntnis herabdrücken und entwerten würde; und er verweist dem gegenüber auf das fruchtbare „Bathos der Erfahrung" als das einzige Gebiet, auf welchem wir die Wirklichkeit fassen und erkennen können. Daß in unserem Erkennen zugleich ein schöpferisches Moment steckt, braucht deshalb doch nicht übersehen zu werden.

Kant hat jenen Hauptgedanken leider dadurch getrübt, daß er mit dieser Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich jene andere von Form und Stoff der Erfahrung zusammengebracht hat, und diese letztere wieder mit der Unterscheidung eines subjektiven und objektiven Faktors der Erkenntnis. In Wahrheit kann jene Verbindung des Objektiven und Subjektiven, wie Kant sie beschreibt, überhaupt nicht rückgängig gemacht und auseinandergenommen werden. Kant begeht hier einen doppelten Fehler. Einmal vermengt er die rationale Konstruktion von Raum und Zeit mit dem in der realen Wahrnehmung gegebenen Raum und der Zeit selber und subjektiviert infolgedessen mit jener auch diese. Andererseits begünstigt gerade die gröbere Auffassung von der metaphysischen Transzendenz und realen Kausalität der Dinge an sich die Auffassung der „Materie der Empfindung" als einer gleichsam chaotischen formlosen Masse, die sich erst unter der Hand des Subjekts organisiere und zu bestimmtem Erkenntnisinhalt werde. Es ist aber deutlich, daß diese Funktion des Subjekts sich nur auf die allgemeine Form der Erkenntnis, nicht den konkreten Inhalt in seiner Differenziertheit bezieht. Das tritt bei Kant nur deswegen zurück, weil die

Frage nach dem Umfang und der Rolle der apriorischen Elemente das eigentliche Thema seiner Untersuchung bildet. Auch von hier aus wird deutlich, daß das Gegebensein und die Unableitbarkeit der „Materie der Empfindung" ebenfalls nur einen wenngleich unzureichenden Ausdruck für denselben Gedanken darstellt, für den das „Affizieren" des transzendenten Dinges an sich eine noch unzureichendere Formulierung war. Hier wie dort ist der eigentliche Sinn die ideale Abhängigkeit des bestimmten Erkenntnisgehaltes von der in der Erkenntnis erfaßten Wirklichkeit. So hebt Kant, wie auch Riehl mit Recht betont, oft hervor, daß der bestimmte Gehalt der Wahrnehmung sich auf keine Weise antizipieren lasse (vergl. r 165) und daß in dieser Beziehung die Forderung eines allgemeinen Wahrheitskriteriums ungereimt sei. (r 83.) Mag man noch so stark die Aktivität und das schöpferische Moment des Subjekts betonen, deshalb bleibt der besondere Inhalt der Erfahrung doch etwas fest Gegebenes und taucht gewissermaßen in seiner Gesamtheit in dies Medium ein.

Ich habe die paradoxen Ausdrücke, daß das Ding an sich bei Kant „qualitativ" aufzufassen sei, daß es „formale" Bedeutung habe und der Erfahrung „immanent" gedacht werde, mit Absicht verwendet, um auf diesen oft übersehenen Tatbestand nachdrücklicher hinzuweisen. Das Ding an sich ist in der Erfahrung gegenwärtig als deren Wirklichkeit; in anderer Bedeutung freilich ist es „transzendent", sofern es über das Bewußtsein des Erkennenden hinausliegt. Nur von hier aus werden die neuen und wertvollen Gedanken Kants sowie der ganze Zusammenhang seiner Erkenntnislehre begreiflich. Daß im übrigen auch Kant in den Fehler verfällt, an die Stelle der idealen Abhängigkeit der Erkenntnis von ihren Objekten eine reale zu setzen, bei welcher die Vorstellungen als Wirkungen einer äußeren Ursache erscheinen, ist bekannt genug. Ferner wendet Kant den Ausdruck „Ding an sich" auch an auf die absoluten, transzendenten Objekte der gemeinen Metaphysik und Religion, auf Dinge, die ihrem Begriff nach über die Erfahrung hinaus liegen und darum nur Gegenstände einer hypothetischen, nicht-menschlichen Erkenntnis sein könnten*). Von ganz anderer Art und Bedeutung ist aber die Rolle, welche

*) Dieser Verwendung wird Vorschub geleistet dadurch, daß Kant dem „Ding an sich" nicht das „Ding für uns" oder die „Wirklichkeit für uns" gegenüberstellt, sondern den Ausdruck „Erscheinung" = Phänomenon = „Sinnenwesen" benutzt, der dann den Gegensatz zum Noumenon = „Verstandeswesen" nahelegt.

das Ding an sich nicht als hypothetischer Gegenstand einer hypothetischen Erkenntnis, sondern als das reale Substrat unserer tatsächlichen Erfahrung spielt.

Solange ich es mit der Erfahrung selber zu tun habe, taucht weder der Gedanke der Idealität der Erscheinungen auf noch der Korrelatbegriff des Dinges an sich. Im täglichen Leben wie in den positiven Wissenschaften nehmen wir mit Recht die Dinge so, wie sie uns gegeben sind, als objektiv und real. An sämtlichen Hauptstellen, wo Kant den Begriff seines „transzendentalen Idealismus" entwickelt, fügt er hinzu, daß es sich dabei nur um die „kritische Erinnerung" handle, die Erscheinungen nicht als etwas Absolutes zu betrachten, sondern als ein ideales Gebilde, an dessen Erzeugung das Subjekt selber Anteil habe. Im gewöhnlichen Leben aber und in der Praxis tue man recht, die äußeren Dinge so, wie wir sie kennen, als wirklich und selbstverständlich anzunehmen (r 45, 332 ff., 524 f., r[1] 330); sie haben empirische Realität. Was die kritische Besinnung lehrt, ist nicht dies, daß wir die Dinge idealisieren sollen, sondern daß wir das Erkenntnisgebilde, in dem wir die Dinge erfassen, als zugleich abhängig von uns und als schöpferisches Erzeugnis unseres Geistes anzusehen haben. Der „transzendentale Idealismus" will und kann nicht der Erfahrung Konkurrenz machen; er ist ein Urteil über die Gesamtheit der Erfahrung, das an den Einzelheiten nichts ändert. Nicht ein neues Gebiet von „Dingen an sich" soll aufgetan werden jenseits des Bereichs der Erfahrung, sondern derselbe Tatbestand soll von zwei Seiten aus betrachtet werden. Die Kritik lehrt „das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen" (r XXVII); sie fordert, daß der „Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird" (r 69); die Scheidung ist eine begriffliche, keine reale. Der Dualismus aber und die Transzendenz, die in der Tat bestehen bleiben, sind das Auseinanderfallen von Sein und Erkenntnis. Stehe ich in der konkreten Erfahrung darin und den Dingen gegenüber, so nehme ich sie selbstverständlich als real. Stelle ich mich aber in Gedanken außerhalb der bestimmten Einzelerfahrung auf einen Standpunkt, wo sowohl die zu erkennenden Dinge als auch die erkennenden Subjekte mir gegenüberstehen, so sehe ich, daß zwar beide einer Wirklichkeit angehören, daß aber die Art, wie beide in der Erfahrung gegeben sind, nicht absolut genommen werden darf. Dies Erkennen ist nicht ein empirisch gebundenes, auf die

konkreten Einzeldaten bezügliches, sondern das Entwerfen einer allgemeinen Theorie, in diesem Falle des kritischen, formalen Idealismus. Jenes ist der Standpunkt des täglichen Lebens und der Einzelwissenschaften, dieses der Philosophie. Der Gedanke des zugrundeliegenden „Dinges an sich", das „ohne Zweifel zu tief verborgen" liegt (r 334), verliert seine Fremdheit und mythologische Art, wenn man bedenkt, daß auch das erkennende Subjekt unter ihm begriffen ist. Seine Annahme soll und kann die Geschlossenheit der Erfahrung nicht stören, fällt vielmehr nur ein Urteil über die Gesamtheit der Erfahrung.

Und nun stellt sich, um einen kantischen Ausdruck aus anderem Zusammenhange auch hier anzuwenden, eine schwer zu vermeidende Täuschung ein, eine unvermeidliche Illusion, die es zu entlarven gilt.

Wenn man nämlich von der Wirklichkeit der materiellen Dinge und psychischen Vorgänge, zugleich aber von einem „Ding an sich" redet, so verdoppelt man unwillkürlich das Sein, als gebe es ein ursprüngliches und ein abgeleitetes. Indes das Sein ist einfach und eindeutig; es kann nicht gesteigert oder doppelt gesetzt werden. Man begeht den Fehler, den Standpunkt des täglichen Lebens und den der Philosophie miteinander zu vermengen. Von jenem, der die äußeren Gegenstände unmittelbar als real nimmt, kommt man her und behält dessen Voraussetzung auch bei dem Übergang zu dem kritischen, philosophischen Standpunkt bei, ohne zu bedenken, daß hier eben jener Gedanke der Objektivität in dem Begriffe des „Dinges an sich" zum Ausdruck kommt; daß das einheitliche Objekt der naiven Auffassung auf dem kritischen Standpunkt in „Ding an sich" und „Erscheinung" auseinanderfällt.

Ebenso wenn man erkennt, daß die besondere Qualität, in der wir die Dinge erkennen, mit unserem eigenen Ich unlöslich verknüpft und ein Erzeugnis der schöpferischen Tätigkeit unseres Geistes ist, so stellt sich gleich die Forderung ein, erkennen zu wollen, wie denn die objektive Wirklichkeit nun beschaffen sei nach Abzug dieses subjektiven Anteils; eine Forderung, die offenkundig unerfüllbar und sinnlos ist.

Auf diese falsche Frage werden nun nach verschiedenen Richtungen hin falsche Antworten gegeben. Zuerst gibt es die richtige Voraussetzung, daß uns nur die Erscheinungen bekannt sind. Daran knüpft man nun die falsche Folgerung, daß also

das „Ding an sich" unbekannt, dunkel, geheimnisvoll sei; während in Wahrheit der produktive Charakter im Wesen aller Erkenntnis liegt und die Forderung eines völligen Zusammenfallens von Sein und Erkenntnis sinnlos ist. Daß man in anderer Beziehung auch von dem rezeptiven resp. dualistischen Charakter der Erkenntnis zu reden hat, widerspricht dem nicht. Die subjektive Form ist es, die wir in die Erfahrung hineinlegen; dem besonderen Gehalt nach aber hat alle Wissenschaft lediglich analytischen Charakter und ist an das Gegebene gebunden.

Weiter ist es durchaus richtig, den vernunftmäßigen, schöpferischen Charakter unserer Erkenntnis zu betonen, die mehr als ein bloßes totes Abspiegeln ist. Nun aber kommt die falsche Folgerung, daß die Wirklichkeit selber, da die Synthese aus dem erkennenden Subjekt stamme, folgerichtig als unlogisch, chaotisch, unvernünftig, ohne Synthese und Zusammenhang sein müsse.

Oder der sinnliche Charakter unserer Erkenntnis wird hervorgehoben, woraus dann der nichtsinnliche Charakter der Dinge selber gefolgert wird, als sei die Wirklichkeit zeitlos und unräumlich und werde nur in der sinnlichen Erfahrung so gewissermaßen ausgedehnt und auseinandergezogen.

Von dieser fehlerhaften Verdoppelung findet sich auch bei Kant noch ein Rest, wenn er von dem „Ding an sich" sagt, es sei uns „ohne Zweifel zu tief verborgen", „ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte". (r 333 f.) Bei ihm stehen diese Begriffe aber so auf der äußersten Grenze, daß sie keinen Schaden anrichten und die positiven erkenntnistheoretischen Grundgedanken nicht trüben können. Der erkenntnistheoretische Optimismus und die Bejahung der empirischen Erkenntnis bildet den Grundzug der kantischen Lehre; vor einer Hypostasierung und positiven Bestimmung des Dinges an sich hütet er sich streng. Allen Versuchen synthetischer Konstruktion der Welt steht er gänzlich zurückhaltend gegenüber und bescheidet sich bewußt mit einer Philosophie des Gegebenen. Er nimmt die differenzierte mannigfaltige Welt einfach als gegeben hin, ohne das principium individuationis mit Schopenhauer erst in Raum und Zeit zu erblicken. Er macht selbst keinen Versuch, die innere und äußere Erfahrung, Psychisches und Physisches auseinander abzuleiten und nimmt beide Gebiete empirisch in ihrer Verschiedenheit einfach als gegeben hin.

Jenen verfehlten Versuchen gegenüber gilt es zu begreifen, daß

weder das Verdoppeln des Seins noch des Erkenntnisbildes einen Sinn hat. Vielmehr handelt es sich um etwas Einmaliges und Einzigartiges. Die Tatsache und Möglichkeit der Erkenntnis ist so sehr ein Letztes, daß alle Versuche des Zerlegens und Erklärens sie nicht auflösen und begreiflich machen können, sondern im Gegenteil nur Schwierigkeiten schaffen. Erkenntnis ist als solche stets etwas Ideales, ein Gelten, kein Sein. In ihm erlebt der Geist nicht minder wie im praktischen Handeln seine schöpferische Tätigkeit und ist gleichwohl in der Besonderheit des Einzelnen von der vorgefundenen Wirklichkeit bestimmt. Alles Reden von einer hypothetischen nichtmenschlichen oder nichtsinnlichen Erkenntnisart, wie alles Bezugnehmen auf eine über die empirisch gegebene noch hinausliegende hypothetische metaphysische Wirklichkeit kann am Ende ernstlich doch nichts anderes bedeuten als eine Charakterisierung der uns allein möglichen Erkenntnis resp. der uns gegebenen Wirklichkeit in ihrer Eigenart.

4.

Der Begriff „Erscheinung" in der neueren Philosophie.

Der Begriff „Erscheinung" ist unter den in der Philosophie meist gebrauchten Ausdrücken wie Natur, Subjekt, Wahrheit usf. wohl derjenige, bei dessen Verwendung am meisten Unklarheit und Verwirrung herrschen. Das Wort „Erscheinung" ist durch seine Verwendung in ganz verschiedenen Systemen geschichtlich stark belastet. Die Irrtümer und Verwirrungen bei diesem wie bei ähnlichen Ausdrücken entspringen vor allem daraus, daß ihr Inhalt als allzubekannt und allgemein geläufig angesehen wird. Man hält sich an das Wort und beachtet nicht, daß unversehens und unbemerkt unter der Hand sich eine neue Bedeutung einschleicht.

Kant hat den zumal in der antiken Philosophie vielgebrauchten Ausdruck von der Leibniz-Wolffschen Schule übernommen, wo die Körper „phaenomena bene fundata" sind, objektive Erscheinungen einer geistigen Welt von Monaden.

Kant selber hat aber diesen Begriff ganz anders gewandt. Er verzichtet durchaus auf eine positive Bestimmung der erscheinenden Dinge selber und denkt nicht daran, die Wirklichkeit idealistisch

in geistige Wesen aufzulösen. Er läßt den Dingen ihre volle Wirklichkeit und behauptet nur, daß wir diese Wirklichkeit nur unter gewissen Formen zu erkennen vermögen; und dies subjektive Bild der Dinge, wie es in unserer Erkenntnis vorliegt, bezeichnet er als die Erscheinung. Der Begriff der Erscheinung trägt bei Kant also Leibniz gegenüber einen ausgeprägt subjektiven Charakter. (Vergl. S. 13 Anm.)

Für die Verwendung des Begriffs in neuerer Zeit, zumal bei den Neukantianern, ist es bezeichnend, daß er selbständig genommen wird und ohne Beziehung auf den Korrelatbegriff des „Dinges an sich", welche bei Kant selber durchaus grundlegend ist. Da man nämlich mit der gröberen transzendenten Ding-an-sich-Auffassung Kants nichts anfangen kann, so verwirft man den Begriff überhaupt oder läßt ihn allenfalls wie F. A. Lange und H. Cohen als Grenzbegriff gelten. Man hält sich bei Kant an die allgemeine psychologische Bestimmung des Begriffs, die der Philosoph zu Beginn der transzendentalen Ästhetik (r 34) gibt, Erscheinung sei „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung". Da nun nach der transzendentalen Logik der Begriff des Objekts erst durch die begriffliche Arbeit der Kategorien aufgebaut wird, so tritt dieser Begriff des Objekts an die Stelle des realen Dinges an sich. Auf diese Weise glaubt man einerseits die Schwierigkeiten des Realismus zu vermeiden und andererseits durch Betonung des logischen, begrifflichen Moments doch dem materialen, psychologischen Idealismus zu entgehen.

Daß dieser Versuch ebensowenig den Grundgedanken Kants entspricht, als er sachlich gelungen erscheint, ist eine Hauptthese dieser Arbeit. Der Begriff der „Erscheinung" verliert ohne den Korrelatbegriff des „Dinges an sich" durchaus Sinn und Berechtigung; ihm ist die Doppelbeziehung zu dem Ich wie den Dingen wesentlich. Mit vollem Recht erklärt Kant mehrfach, es sei absurd, Erscheinungen anzunehmen ohne etwas, das in ihnen erscheine (r XXVI—XXVII); und mit Unrecht hat man von jener Ansicht aus Kant vorgeworfen, er habe sich lediglich durch das Wort Erscheinung täuschen und zu dieser Annahme verführen lassen. Umgekehrt wäre es bei jener Auffassung ehrlicher und konsequenter, den Ausdruck „Erscheinung" aufzugeben, wie es Liebmann in der Tat vorschlägt. Vergl. darüber Vaihinger, Commentar zur Kr. d. r. V. II, S. 359: „Diejenigen Kantianer, welche den Begriff des Dinges an sich als widerspruchsvoll erkennen und verwerfen, mußten

naturgemäß auch den Korrelatbegriff der „Erscheinung" verwerfen und vermeiden. Diese lobenswerte Konsequenz haben indessen nur wenige zu ziehen den Mut gehabt. Am schneidigsten geschah dies seitens Liebmann, K. u. d. Epigonen, S. 27: „Kant nennt die in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit von Datis der inneren und äußeren Erfahrung: Erscheinung. — Wie kommt er darauf? Was berechtigt ihn dazu? Die Welt darf und muß sich diesen Titel verbitten, denn sie wird durch ihn ihrer Dignität, der ihr zugestandenen empirischen Realität, d. i. Wirklichkeit, verlustig. In dem Titel: Erscheinung würde offenbar das liegen, daß etwas vorausgesetzt werden solle, was erscheint.""

Der Unterschied dieses neukantischen Erscheinungsbegriffs von dem kantischen entspricht dem der beiden Grundmotive der kantischen Erkenntnislehre, dem allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus einerseits, nach welchem das im Bewußtsein Gegebene im Unterschied von den Dingen selber als Erscheinung bezeichnet wird, der Gegenüberstellung von Form und Stoff der Erkenntnis andererseits, nach der das formlos sinnlich Gegebene vor der Bearbeitung durch den Intellekt, gewissermaßen das Rohmaterial der Erkenntnis, Erscheinung genannt wird. Nur kann im System Kants die Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis, die ganz auf dem Gebiete der Erkenntnispsychologie liegt, auf keine Weise für die Unterscheidung der idealen Erkenntnis von den realen Dingen eingesetzt werden; beide Motive vertragen und ergänzen sich vielmehr.

Vaihinger unterscheidet bei Kant eine Verwendung des Ausdrucks Erscheinung in „neutraler" und eine in „prägnanter" Bedeutung; nach der ersteren ist Erscheinung „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung", nach der letzteren der Gegensatz zum „Ding an sich", von Kant selber als „transzendentaler Begriff der Erscheinung" bezeichnet. Zu der ersteren Bedeutung bemerkt Vaihinger (Comm. II, 35): „Diese Definition ist in Ansehung gerade dieser Hauptfrage noch ganz neutral, sie ist rein psychologisch, und läßt es noch ganz unentschieden, welchen erkenntnistheoretischen Wert denn nun dieser „Gegenstand einer empirischen Anschauung" haben solle, — ob wir in ihm den Gegenstand selbst ergreifen, wie er wirklich ist, ob nur ein, wenn auch treues, Abbild desselben, ob überhaupt kein Bild, sondern eine ganz heterogene Wirkung desselben in uns usf." „Auch die neuere philosophische Sprache bedient sich

des Ausdrucks „Erscheinung" in diesem neutralen Sinne mit Vorliebe; sie spricht von den physischen und psychischen „Erscheinungen", ohne damit weiter sagen zu wollen, als was Kant hier als „Gegenstand der empirischen Anschauung" bezeichnet." (A. a. O.)

Nimmt man der „Erscheinung" das Korrelat, das „Ding an sich", so wird unausweichlich die „Erscheinung" selbständig, und man hat nun die Wahl, sich auf Seite des Subjekts oder Objekts, des Psychischen oder Physischen zu schlagen. Auf der einen Seite nimmt man Erscheinungen als äußere materielle Dinge im Sinne des objektiven Realismus, was durch den geläufigen Ausdruck „Naturerscheinungen" begünstigt wird; auf der anderen Seite faßt man die Erscheinungen als psychisches Geschehen auf und bezeichnet mit diesem Ausdruck alle psychischen Inhalte im Gegensatz zum Physischen. Oder endlich man bezeichnet als Erscheinungen letzte neutrale „Elemente", die sowohl das Psychische wie das Materielle in sich schließen und mehr oder weniger nach der einen oder anderen Seite hin gedeutet werden können. Sind Materialismus und Spiritualismus sonst Gegensätze, so fließen sie hier ineinander über; die äußersten Gegensätze berühren sich resp. gehen ineinander über. Von diesem Gesichtspunkt aus gehören die mannigfachen Bildungen und Nuancen des modernen Positivismus, so sehr sie sich in Einzelheiten und allgemeiner Stimmung der Betrachtung unterscheiden mögen, eng zusammen, der „Correlativismus" von Laas, die „immanente Philosophie" von Schuppe, von Schubert-Soldern, Rehmke u. a. der „Empiriokritizismus" von Avenarius, der „Psychomonismus" und Empfindungsmonismus von Verworn und Mach usf. Auf diese allgemeinen „Bewußtseinsdaten" werden nun Bestimmungen angewandt, welche man sonst nur entweder dem Psychischen oder dem Physischen beizulegen pflegte, und der abgeschliffene Ausdruck „Erscheinung" begünstigt es, daß Voraussetzungen beibehalten werden, die eigentlich nur einem von dem eigenen ganz verschiedenen Standpunkte angehören*).

*) Mit Recht spottet Stumpf (Zur Einteilung der Wissenschaften, Abh. d. Berl. Akad. d. Wissensch. von 1906, S. 18 f.) über den nutzlosen Pleonasmus und vermeintlichen Tiefsinn der Ausdrucksweise, allen Gegenständen des Denkens in gleicher Weise den Index „Gedachtes" anzuhängen. Man möchte die Vorteile des Idealismus und Realismus verbinden und bestimmt den Idealismus daher so harmlos und farblos wie möglich, entleert und entwertet ihn aber am Ende völlig. Ebenso wie dem Begriff der „Erscheinung", der

Weiter verbindet sich im täglichen Leben mit dem Begriff der „Erscheinung" oft die Bedeutung des Bekannten, Offenbarten, Gegebenen, im Unterschied von einem Unbekannten, Verborgenen, das nicht gegeben ist und von einer unkritischen Auffassung, wie Comte sie als die zweite, metaphysische Erkenntnisstufe beschreibt, als die unsichtbare Ursache des Gegebenen angenommen resp. erdichtet wird. Die Erscheinungen sind Wirkungen, Äußerungen oder Symptome einer unbekannten „Ursache" oder eines „Wesens". Und nun erscheint es selbstverständlich, auch hier die alte Regel anzuwenden, daß man nicht, um Bekanntes zu erklären, zu Unbekanntem, zu verborgenen Kräften oder Vermögen seine Zuflucht nehmen darf, sondern vielmehr bei dem Gegebenen stehen zu bleiben hat.

Eine Einteilung und Übersicht über die verschiedenen Verwendungen von „Erscheinung" erhält man am besten durch die Anwendung der beiden sich kreuzenden Unterscheidungen, einmal, ob man „Erscheinung" in seiner Korrelation zum „Ding an sich" nimmt oder einfach und selbständig, sodann ob man den Begriff erkenntnistheoretisch faßt oder seinsphilosophisch, metaphysisch. Nimmt man die Korrelation erkenntnistheoretisch, so erhält man den Bewußtseinsphänomenalismus Kants, der die Erscheinungen als ideale Erkenntnisgebilde auffassen lehrt, in denen wir die Dinge selber fassen. Nimmt man den einfachen Begriff Erscheinung erkenntnistheoretisch, so erhält man die in den neukantischen Richtungen verbreitete Bedeutung von dem der Anschauung gegebenen Erkenntnismaterial, vor seiner Formung und Bearbeitung durch den Verstand. Die Tätigkeit der Wissenschaft ist „Objektivierung der Erscheinungen". Es handelt sich dann nur um eine Charakteristik der verschiedenen Formen resp. Stufen der Erkenntnis. Man treibt, ohne dies freilich immer selbst zugeben zu wollen, lediglich Erkenntnispsychologie.

Auf der anderen Seite steht die metaphysische, seinsphilosophische Fassung des Begriffs. Nimmt man hier die Beziehung zum Ding an sich, so ergibt sich ein doppeltes Sein, ein wahres,

---

hier schließlich ein Name für „objektiver Gegenstand" wird, geht es dem Begriff des „Bewußtseins überhaupt", der dem psychischen Gebiet entnommen ist, aber so sublimiert wird, daß er nicht mehr die mindeste Beziehung zum Physischen hat, sondern nur allgemein „Gesetzlichkeit" oder „Zusammenhang" bedeutet. Damit soll nicht die Möglichkeit eines berechtigten und vernünftigen Gebrauchs dieses Begriffes bestritten werden.

ursprüngliches, und ein sekundäres, abgeleitetes. Diese Auffassung verbindet sich gern mit religiösen und christlichen resp. platonischen Vorstellungen von der Eitelkeit und Vergänglichkeit der sichtbaren Welt im Gegensatz zu der Unvergänglichkeit des Überirdischen und Ewigen. Auch der statische Monismus und Pantheismus, der zwar theoretisch von großer Armut und Unklarheit ist, aber auf gefühlsmäßig idealistisch und religiös veranlagte Gemüter eine ungeheure Anziehungskraft ausübt, gehört hierher. Er sieht in aller Vielheit die letzte Einheit, in aller Veränderung das Unveränderliche, in allem Zeitlichen das Ewige. Das Werden und die Mannigfaltigkeit der Dinge sind nur Schein, die Zeit ist nur eine trübende, verhüllende Wolke. Irrtümlich hat man auch Kants Lehre so ausgelegt. Ist nämlich nach Kant die Materie Erscheinung, so überträgt man die kompaktere Vorstellung der materiellen Welt auf den Erscheinungsbegriff, anstatt umgekehrt die Vorstellung des Materiellen idealistisch aufzulösen. So ergibt sich jener wunderliche Begriff von Erscheinung, mit dem man die Vorstellung eines Seins verbindet, eine sogenannte „objektive Erscheinung", d. h. ein sekundäres, abhängiges Sein, sei es, daß es kausal von dem „Ding an sich" abgeleitet wird oder daß es als Manifestation und äußere Darstellung eines inneren „Wesens" der Dinge gilt. Dies Innere selbst, das Wesen ist verborgen; wir halten uns an seine Erscheinung, die materielle, sinnliche Welt, an den „farbigen Abglanz", den „Schleier der Maya". „Solche deutliche Erkenntnis und ruhige, besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt ist eigentlich die Basis der ganzen kantischen Philosophie, ist ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst." In diesem Urteil spricht Schopenhauer (Kritik der kantischen Philosophie, Ausg. v. Griesebach, Bd. I, S. 537) diese Auffassung aus, die er in bekannten Religionen und Philosophien, vor allem aber in der Lehre Kants wiederfindet; doch muß hinzugefügt werden, daß andere Stellen bei Schopenhauer eine Auslegung verlangen, die dem genuinen Sinne der kantischen Lehre weit näher steht. Das Verfehlte jener metaphysischen Fassung des Gegensatzes von Erscheinung und Ding an sich liegt nämlich darin, daß innerhalb des Seins eine Spaltung vorgenommen wird. Der Begriff des Seins ist in Wirklichkeit aber eindeutig und kann weder gesteigert noch vermindert werden. Es kann nicht etwas in höherem Grade „sein" als ein anderes, ebenso wie eine Aussage, bei der

es sich um Wahrheit handelt, nur entweder wahr oder nicht wahr, dagegen nicht mehr oder weniger wahr sein kann als eine andere.

Läßt man aber das metaphysische Substrat weg, weil man die erkenntnistheoretische Unfruchtbarkeit dieser, wenngleich gefühlsinnigen Mystik durchschaut, so kommt man bei dem einfachen Erscheinungsbegriff an, der nun selbständig ist und entweder, die Rolle des „Dinges an sich" übernehmend, objektiv und materiell, oder in Anlehnung an den subjektiven Charakter des früheren, auf das „Ding an sich" bezüglichen Erscheinungsbegriffs als psychisches Sein bestimmt werden kann. Daneben steht die schon erwähnte „neutrale" Auffassung des Positivismus (vergl. S. 25), sowie die monistische Erkenntnislehre Wundts, welche hinter den Gegensatz von Physischem und Psychischem, Objekt und Subjekt zurückzugehen sucht. Nimmt man die selbständigen Erscheinungen als materielle Wirklichkeit, so langt man beim naiven Realismus an. Der Kreislauf ist zurückgelegt; man steht wieder da, wo Kant angefangen hatte. Die Sinnendinge sind das Reale; ob man sie noch „Erscheinungen" tauft oder nicht, ist gleichgültig und ändert nichts an ihrem Charakter. Endlich bleibt noch der Weg, die selbständigen Erscheinungen metaphysisch nach der idealen Seite zu nehmen, also als psychische Vorstellungsrealität. Dies ist der Standpunkt der Leibnizschen Monadologie, der auch vielfach von Kantianern unter entsprechender Umdeutung der kantischen Ausdrücke vertreten worden ist. Für Kant selber war besonders die metaphysische, idealistische Verflüchtigung der materiellen Welt das Anstößige an dieser Lehre; ja selbst der „skeptische Idealismus", die Ungewißheit über die Realität der Außendinge, erschien ihm als ein „Skandal der Philosophie". Es ist daher ein kräftiges Mißverstehen, wenn man gemeint hat, Kant habe diesen skeptischen, methodischen Idealismus vom Standpunkte des materialen metaphysischen Idealismus aus bestritten. Der letztere steht ihm vielmehr noch weit ferner. Er behauptete vielmehr auf Grund eines erkenntnistheoretischen Idealismus einen metaphysischen Realismus.

Eine besondere Stellung nimmt W. Wundt ein. Er verwirft Kants Erscheinungsbegriff von verschiedenen Seiten aus. Einmal nimmt er ihn als eine Art Sein, eine „Art relativer Wirklichkeit" (Syst.[3] I, 91, 260) und insofern als eine Halbheit, einen Versuch, dem konsequenten Subjektivismus auszuweichen; andererseits findet er den Begriff des „Dinges an sich" widersprechend und damit auch den

Korrelatbegriff „Erscheinung" unhaltbar. Dennoch hält er den letzteren fest und gibt ihm ein neues Korrelat, nämlich die Wirklichkeit, wie sie sich nach der Berichtigung der Wahrnehmungserkenntnis durch die wissenschaftliche Bearbeitung herausstelle. „Der wahre Gegensatz zu der Erscheinung ist daher nicht ein für uns für immer unerkennbar bleibendes „Ding an sich", sondern die Wirklichkeit, auf deren Erkenntnis alle Bearbeitung unserer unmittelbaren Erfahrung gerichtet ist." (Phil. Stud. VII, 45.) „Diese Vertauschung des wahren Gegensatzes „Erscheinung und Wirklichkeit" mit dem falschen „Erscheinung und Ding an sich" halte ich für einen der schwersten Fehler der kantischen Philosophie." (A a. O. 46.) Diese Verwerfung des Dinges an sich sowohl in jenem Sinne, in welchem es seinem Inhalt nach schon bestimmt ist (als Seele, Gott usf.) und seinem Begriff nach das Gebiet der Erfahrung überschreitet, als auch in der unklaren und fehlerhaften Wendung eines richtigen Grundgedankens, der Vorstellung nämlich, daß ein hinter der Erfahrung liegendes Etwas die reale Ursache der Erscheinungen sei, ist in der Tat berechtigt und notwendig. Dagegen ist der eigentlich positive Sinn des Dinges an sich und seiner Beziehung zu den Erscheinungen ein anderer. Das Ding an sich ist die „Wirklichkeit", die wir in dem idealen, daseinsfreien Gebilde der Erscheinungen fassen. Es ist zwar dem Bewußtsein „transzendent", aber der Erfahrung „immanent". In dem transzendere zu ihm besteht alle Erkenntnis. Wundt nimmt Erscheinung also einerseits in erkenntnispsychologischem Sinne, als eine primitive Erkenntnisstufe im Gegensatz zu einer entwickelteren; andererseits bedeutet bei ihm das unmittelbar Gegebene doch mehr als bloß etwas Psychisches; es liegt über den Gegensatz von Objekt und Subjekt hinaus, wie ja auch die wissenschaftliche Erkenntnis bei ihm auf ein reales Objekt geht. Aber diese Mittelstellung, diese eigenartige Synthese von Realismus und Idealismus, die Wundt postuliert, ist doch äußerst unbestimmt und kaum vollziehbar. Der eigentliche Grund dafür ist die Verkennung des Verhältnisses von Erkenntnis und Sein. Es war der große grundsätzliche Fehler, die ideale, erkenntnistheoretische Beziehung mit einer realen, metaphysischen zu verwechseln, wenn einerseits Locke einen realen Einfluß der Dinge auf das Subjekt lehrt, andererseits Leibniz ein metaphysisches Sein der Vorstellung in der Monade annimmt, oder wenn endlich Lotze die Erkenntnis unter den Allgemeinbegriff der realen Wechselwirkung bringt. (Log. v. 1874, S. 513 f.) Es ist im

Grunde der gleiche Fehler bei Wundt, das Verkennen der unaufhebbaren, in der Erkenntnis aber stets überschritten werdenden Kluft von Sein und erkennendem Bewußtsein. Man meint das „transzendere" vermeiden und alles auf einer Ebene haben zu müssen Dabei aber wird der dualistische Charakter aller Erkenntnis verkannt und der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt mit dem metaphysischen verwechselt.

5.
Der seinsphilosophische Realismus Kants im Gegensatz zum Neukantianismus.

Der erkenntnistheoretische Idealismus ist bei Kant die Voraussetzung, das Komplement zu einem seinsphilosophischen Realismus. Der Idealismus der Kritik d. r. V. unterbaut den Realismus des positiven Systems, zu dem die Kritik die Vorarbeit leisten sollte. Überall da, wo es sich um das System, um das positive Weltbild Kants handelt, in Naturphilosophie wie Ethik, tritt der seinsphilosophische Realismus hervor. Die Wiederaufnahme und Weiterführung der kantischen Gedanken in der neueren Zeit sucht dagegen auch das positive Weltbild vom Idealismus aus zu entwerfen. Diesen von kantischen Anregungen ausgehenden Versuchen soll im folgenden noch Kants eigene realistische Auffassung gegenübergestellt werden, soweit es zur deutlicheren Charakteristik der kantischen Position dienen kann.

Das Realitätsproblem findet für die konkrete Einzelerfahrung schon in der bloß hypothetischen Charakteristik der Gesamtsphäre seine Lösung. Hier liegt nämlich das vollgültige Realitätskriterium einerseits in der empirischen Anschauung, andererseits in der Einbettung der einzelnen Impressionen in einen allumfassenden Zusammenhang. Eins hält sich am anderen, begründet sich durch die Relation.

Es ist aber deutlich, daß diese Lösung nicht für das Ganze gelten kann.

Wenn also Kant die seinsphilosophische These vertritt, daß wir es in den Erscheinungen mit der Wirklichkeit selber zu tun haben, so muß er für diese Überzeugung eine andere Gewißheits-

quelle haben. In der Tat führt er dafür die Kriterien empirischer Realität auch nicht an. Es wäre auch sinnlos. Sowie ich das Ding an sich nicht formal, sondern material denke und als konkrete Einzelerfahrung vorzustellen unternehme, begehe ich die metaphysische Subreption, die falsche Hypostasierung. Wollte ich mich aber der Realität durch Beweise und Schlüsse versichern, so müßte ich mich doch an irgend einer Stelle auf konkrete Erfahrung stützen und hätte letztlich nur an dieser Erfahrung den einzigen Gewißheitsquell. Jede empirische Anschauung zeigt nur einzelne, bestimmte Dinge resp. Geschehnisse. Die allgemeine Affirmation der Realität überhaupt darf man weder erfahren noch beweisen wollen.

Kants seinsphilosophischer Realismus besteht in der ohne jeden Beweis oder Beweisversuch hingestellten und nie bezweifelten Voraussetzung, daß wir es im theoretischen Erkennen wie im praktischen Leben mit einer aller subjektiven Willkür überlegenen und entnommenen Wirklichkeit zu tun haben, die nicht im Allergeringsten von unserer Erkenntnis abhängig ist und deren Annahme in ihrer Sicherheit gar nicht davon berührt werden kann, daß wir sie in Form und Qualität der Erscheinung vorstellen. Das Letztere ist unsere Sache, unser Glück oder Unglück, geht aber die Wirklichkeit selber nichts an. Fragt man nach einem Gewißheitsquell für diese Überzeugung, so läßt sich nichts anderes angeben als ein letztes unmittelbares Vertrauen, das wir im täglichen Leben wie in der Wissenschaft der Erfahrung entgegenbringen*).

---

*) Es ist das Verdienst von W. Wundt, das Unnatürliche und Verkehrte jenes allgemeinen Zweifels und Mißtrauens aufgezeigt zu haben, die in der neueren Erkenntnistheorie seit Descartes eine so beherrschende Rolle gespielt und Unzähligen als besonders tiefsinnige Weisheit gegolten haben. Mit Recht hebt Wundt hervor, der umgekehrte Weg sei der richtige. „Nicht objektive Realität zu schaffen aus Elementen, die selbst solche noch nicht enthalten, sondern objektive Realität zu bewahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist, dies ist die wahre und die allein lösbare Aufgabe der Erkenntniswissenschaft. Die alte Regel: aus nichts wird nichts, behält auch hier ihre Geltung." (Syst.[3] I, 91/2). Von der lediglich subjektiven Vorstellung aus kann man auf keine Weise zur Wirklichkeit selber hinübergelangen. Man faßt den Gedanken der Objektivität von vornherein oder nie. Wundt bemerkt, daß auch die positiven Wissenschaften ihre Erfolge der Befolgung der entgegengesetzten Methode verdanken, und weist besonders auf die Naturwissenschaft hin. (A. a. O. 93/4). Mit gleichem Recht kann man die Geschichtswissenschaft anführen. Der Historiker würde mit der Methode des prinzipiellen Zweifels nicht weit kommen.

Daß Kant der Sache nach diese Gewißheitsquelle hat, obwohl er nicht ausdrücklich darüber redet, ist nicht zu bestreiten und wird indirekt auch durch die spätere Geschichte seiner Philosophie bestätigt. Es ist oft gesehen und hervorgehoben worden, daß Kant bei der Affirmierung der Realität überhaupt, des Dinges an sich, einen von der empirischen Beglaubigung ganz getrennten Weg geht.

Wo dies nicht anerkannt wurde, erschien Kants Lehre als ein Positivismus, dem allein das als real gilt, was sich in bestimmter Einzelerfahrung erleben läßt. Wo es aber anerkannt wurde, da strich man das Ding an sich fort und suchte in einem „kritischen Idealismus" das Realitätsproblem auf das der Objektivität der Einzelerfahrung zu reduzieren. Obgleich diese Richtungen an Kant anknüpfen, ergibt sich bei ihnen beiden doch ein völlig anderes Gesamtbild der Welt als bei Kant. Gemeinsam ist jenen beiden Richtungen, deren Spielarten und Variationen hier außer Betracht bleiben dürfen, die „monistische" Tendenz, das Erkennen von dem ihm anhaftenden dualistisch rezeptiven Charakter zu befreien und es zu einem spontanen, produktiven Lebensprozeß des Subjekts zu machen, wobei freilich das Subjekt sehr verschieden bestimmt wird. Nicht gelte es, ein festes, fertiges, gegebenes Sein rezeptiv zu erfassen, sondern diese vermeintlich transzendente Beziehung sei in Wahrheit nur eine immanente Funktion des Geistes. Von dieser Grundlage aus kann man nun entweder das Ich in die objektive Welt hineinziehen und das Denken als kosmischen Prozeß verstehen (Immanenzphilosophie und Positivismus des „Als Ob"), oder umgekehrt die Erkenntnis in ein spontanes Denken überführen und das unabhängige Sein bestreiten, wie es bei der Marburger und in verwandter Weise bei der Heidelberger Kantschule, zumal Rickert, geschieht. Überall ist das Hauptargument die Unzulänglichkeit der „Abbildtheorie"; aber in der Polemik gegen diese unhaltbare Theorie verfällt man in das entgegengesetzte Extrem. Erkenntnis ist nie als lediglich spontaner Prozeß zu begreifen, sondern in allgemeinstem Sinne stets rezeptiv. Sie steht und fällt mit diesem Charakter. Bezieht sich eine Erkenntnis auf einen Satz oder einen idealen Tatbestand, so ist die Übereinstimmung mit diesem, bezieht sie sich auf Wirklichkeit, sei es ein Geschehen oder ein Ding, so ist die Angemessenheit zu dieser für ihre Wahrheit konstitutiv. Darf man diese Determination durch die objektive Wirklichkeit auch nicht als Verdoppeln oder Abspiegeln,

objektive Wirklichkeit auch nicht als Verdoppeln oder Abspiegeln, als Gleichheit oder Ähnlichkeit fassen, der Tatbestand der Abhängigkeit ist durch dies Argument nicht zu erschüttern; es beweist nur, daß Erkenntnis komplizierter ist, als die naive Auffassung annimmt. Eben Kant ist es gewesen, der in der positiven Fassung des Erscheinungsbegriffs und der immanenten Fassung des Ding-an-sich-Begriffs die Bekämpfung der primitiven Abbildtheorie mit der Wahrung des Rezeptivitätscharakters der Erkenntnis verknüpft hat.

Bei der positivistischen Form dieser monistischen Erkenntnis-Auffassung wird die Rezeptivität durch die Spontaneität des empirischen Subjekts abgelöst. Dadurch aber wird aller objektive unabhängige Wahrheitswert vernichtet; alle Erkenntnis ist nur Lebensäußerung und Lebenshilfsmittel empirischer Individuen. Indem dabei einerseits diese Individuen ohne weiteres als real angenommen werden, andererseits aber auch eine objektive Realität, die eben in der Erkenntnis des Subjekts „umgeformt" werden soll, wird der Begriff der Objektivität versteckterweise eingeführt und jeder Diskussion entzogen. So bei Vaihinger und z. T. bei Riehl. Wird aber streng alle „Introjektion" vermieden, so wird der Begriff der Erkenntnis und des Bewußtseins aufgehoben; man kann nur beim Faktischen stehen bleiben, es gibt keine Begründung, kein Verständnis, keine Vernunft. Wollte man sich aber darauf berufen, daß Objektivität ja zugestandenermaßen nur ein Gedanke, also nichts Reales sei, so wäre zu entgegnen, daß der allgemeine Charakter des Gedankeseins zwar zuzugeben ist, aber nichts über Geltung und Wahrheitswert entscheiden kann. Das ist eben das dogmatische Vorurteil des Positivismus, daß Gedanken nur Äußerungen empirischer Individuen und nur relativ auf sie gültig seien. Es ist der Nerv der Kr. d. r. V., daß hier dem Positivismus Humes gegenüber durch die „transzendentale Deduktion" die Realität des Nichterfahrbaren, der idealen Vernunftform begründet wird. Würde ich alles, was sich nicht als konkrete Einzelerfahrung erleben läßt, für lediglich subjektiv erklären, so würde ich auch die Einzelerfahrungen verlieren. Allen Einzelerfahrungen liegt „die" Erfahrung zugrunde, geht ihr vorher, macht sie möglich. „Erfahrung ist die Idee, welche diese durchgängige Zusammenstimmung präsumiert." Op. posth., A. M. XXI 598 Anm. Mit der Form würde ich auch den Gehalt verlieren.

Wenn in dem letzten Absatz in wesentlicher Beziehung die Argumente des sogen. „kritischen Idealismus" gegen den

Positivismus vertreten wurden, so ist doch ein wichtiger Unterschied nicht zu übersehen. Diese idealistische Richtung ersetzt zwar das empirische Subjekt durch ein ideales, entfernt sich aber durch die Leugnung des Rezeptivitätscharakters der Erkenntnis ebenfalls weit vom kantischen Realismus. Wenn Kant die immanente Konstruktion des allgemeinen Ding- oder Objektbegriffs als bestimmte Normalität des Vorstellens bezw. Erkennens erklärt*), so denkt er nicht daran, hierdurch den Begriff des objektiven Seins zu beseitigen. Vielmehr gehört beides zueinander: Das Ziel der immanenten Konstruktion ist eben dies, innerhalb der Erkenntnis und auf Grund der bestimmten Wahrnehmungsdaten in der je entsprechenden Form den allgemeinen Begriff unabhängiger Wirklichkeit zu erreichen, dieser antizipierten Forderung gerecht zu werden. Nicht als sollte jenseits der Erfahrung noch ein Sein angesetzt werden, zu dem nur eine Art prästabilierter Harmonie oder Parallelismus würde hinüberführen können, sondern die immanente Konstruktion bezieht sich eben auf das in der Erfahrung gegebene Sein. Indem in der Erkenntnis einerseits die bestimmten Empfindungsdaten, andererseits die allgemeine Gesetzlichkeit mich leiten, erreiche ich den Begriff der unabhängigen Wirklichkeit, der weder durch Normalität oder Empfindung je einzeln, noch durch ihre Verbindung zu konkreter Erkenntnis ersetzt werden kann. Niemals kann die Charakteristik der Erkenntnis, sei es ihrer logischen Seite, ihrer Normalität nach, sei es ihrem Empfindungscharakter nach, seinsphilosophisch in dem Sinne verwertet werden, daß dadurch die Voraussetzung einer letzten unabhängigen und für alle Erkenntnis resp. ihre Wahrheit konstitutiven Wirklichkeit erschüttert werden könnte**).

Das „Bewußtsein überhaupt" hat bei Kant einen sehr verschiedenen Sinn von der Verwendung etwa bei Rickert. Dort

*) r 236: „Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt." Oder S. 242: Die eigenartige „Dignität", welche die Vorstellungen durch „die Beziehung auf den Gegenstand" erhalten, besteht darin, daß sie einer Regel unterworfen werden.

**) Es scheint hier ein ähnliches Mißverständnis vorzuliegen wie bei den Debatten darüber, ob die Erkenntnistheorie der faktischen Erfahrung und Psychologie zugrunde liege oder umgekehrt. Mit Negationen kann man nicht anfangen; eine Kritik kann sich stets nur auf einen positiven Bestand beziehen. Erfahrung und Kritik liegen einander gegenseitig zugrunde; nur ist dies Zugrundeliegen durchaus verschiedener Art, wie die einfachste Überlegung zeigt. Man kann nicht beide hypostasieren und dann zu Konkurrenten machen.

bezeichnet es ein einzelnes Moment an der konkreten, realen menschlichen Erkenntnis, nämlich das Moment der Notwendigkeit; hier dagegen wird es zu dem einzigen Quell der Erkenntnis und in seiner Isolierung so verfestigt, daß es an die konkrete Empfindung nicht heranreichen kann. Die allgemeine „Transzendenz des Sollens" kann aber die verlorene Rezeptivität nicht ersetzen. Wenn Rickert (Kantstud. XIV, 179 f.) Kant gegenüber geltend macht, daß selbst in dem scheinbar irrationalsten Begriff der „Tatsache" dasselbe Problem der Form stecke wie in jeder anderen Erkenntnis und nach Kant im Begriff der „Erfahrung", so ist selbstverständlich dies richtig, daß ich nicht über irgend ein Sein urteilen kann, ehe ich überhaupt urteile. Insofern ist alles Sein in Logik eingebettet; auch das elementarste muß kategorial im Urteil erzeugt werden. Sollte es aber erlaubt sein, deshalb das Sein zu etwas lediglich Idealem zu machen? M. E. liegt hier eine probatio plus vor. (Vergl. unten.)

In ähnlicher Weise wird bei der Marburger Kantschule die Rezeptivität der Erkenntnis durch die Spontaneität des Denkens ersetzt; der „Idealismus" dieses Denkens bezieht sich freilich nicht auf ein reales denkendes Subjekt, sondern auf den sachlichen, logischen Zusammenhang überhaupt. Cassirer*) polemisiert gegen den Begriff des unabhängigen Seins, da mit ihm die Abbildtheorie und mit dieser die Abstraktionstheorie des Begriffs zusammenhänge. In Wirklichkeit handle es sich bei der Erkenntnis um eine produktive logische Funktion, und die Erfahrung sei ein beweglicher, nie abgeschlossener Prozeß, in dem die als objektiv geltenden Elemente stets nur relativ konstant seien.

In dieser Anwendung des Entwicklungsgedankens liegt allerdings ein für alle Erkenntnistheorie ungemein wichtiges und wertvolles Moment, das erst in der Gegenwart zu vollem Bewußtsein zu kommen scheint. Wir dürfen nie die Sinnendinge und ihre Beziehungen in der jeweils empirisch gegebenen Qualität verabsolutieren, das Weltbild nie als fertig ansehen, gleich als ob die Wirklichkeit etwas Starres, gleichsam Gefrorenes oder Versteinertes wäre, und unsere Erkenntnis das Abbild davon. Die Wissenschaft ist nie am Ende und läßt stets Raum für neue Einsichten und Entwicklungen. Unser Weltbild wird bestimmt und in gewissem Sinne erzeugt durch eine beständige, immer neue Produktivität des

*) Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910, Kap. VI, S. 359 ff.; Kantstud. XIV, 95 ff.

Geistes, der mit selbsterdachten Prinzipien an das Gegebene herantritt und es deutet. Die Vernunft darf sich nicht, wie Kant in der Vorrede zur 2. Aufl. d. Kr. d. r. V. sagt, von der Natur „allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen", ihr nicht gegenübertreten „in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt". (r XIII.) Vergeblich hofft der „Naturalist der reinen Vernunft" „die Größe und die Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaße, als durch mathematische Umschweife bestimmen" zu können. (r 883.)

So bedeutsam und wertvoll aber auch diese Anerkennung des Produktivitätscharakters der Erkenntnis und in Verbindung damit des Prozeßcharakters der Erfahrung ist, so kann dennoch durch keine idealistische Konstruktion der Erkenntnis der seinsphilosophische Realismus erschüttert werden. Diese Annahme ist eine Uberspannung des Prinzips. Es ist nicht richtig, daß die gegenüberstehende Auffassung versteckterweise doch die alte Abbildtheorie einschließe. Vielmehr, wenn auch Erkenntnis und Sein nicht als im Verhältnis von Kopie und Original stehend aufgefaßt werden, so kann trotzdem das Sein, die Wirklichkeit selber, als maßgebend für die Wahrheit der Erkenntnis angesehen werden. Und in der Tat läßt sich diese Beziehung nur mit dem Begriff der Wahrheit selber aufheben. Über das Sein selber, ob es als starr oder als sich entwickelnd gedacht werde, ist damit nichts präjudiziert. Auch wenn ich, um bei jenem Bilde zu bleiben, die Natur als „bestallter Richter" befrage, so kommt es doch auf ihre Antwort an. Der Substanzbegriff im allgemeinsten Sinne will nicht den jeweils erreichten Stand der Naturerkenntnis festnageln, nicht die Sinnendinge und Verhältnisse in ihrer augenblicklich faßbaren Qualität verabsolutieren oder gar alles, selbst die Objekte von Begriffen wie Seele oder Gott, zu etwas Dinglichem, gleichsam Materiellem machen, sondern er bedeutet nur die Anerkennung einer „Wirklichkeit", oder, wenn bei der Formulierung auf die entgegenstehende Behauptung des seinsphilosophischen Idealismus Rücksicht genommen wird, eines „unabhängigen Seins"*).

*) Kants Protest gegen die Perfektibilität der „Metaphysik" resp. der Kategorientafel (r[1] 10 u. a.), sein „Alles oder nichts" hat doch den berechtigten Sinn, daß der allgemeine Begriff der Objektivität selber nicht in den Prozeß hineingezogen werden kann. V. Kraft (Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, Leipz. 1912, S. 178/9) stellt den Substanzbegriff in allgemeinstem Sinne

Dagegen hat Cassirer m. E. in der Behandlung des Realitätsproblems recht sowohl da, wo er gegen die Metaphysik eines transzendenten, über die Erfahrung hinausliegenden Seins polemisiert, als auch da (S. u. F., 391 ff.), wo er die Versuche, von der Grundlage einer Monadologie bezw. Bewußtseinsimmanenz aus auf Umwegen dennoch zu einem Realismus vorzudringen, als vergeblich zu erweisen sucht. Man kommt zum Sein von vornherein und ganz, oder nie.

Auf Kants Begriff des „Dinges an sich" legt auch B. Bauch Gewicht. Er bemerkt mit Recht, es sei darin mehr enthalten, als durch den billigen Hinweis auf das Widersprechende eines transzendenten, die Erscheinungen hervorbringenden Dinges getroffen werde, nämlich das „Gegeben"-Sein. (I. Kant, Sammlung Göschen 1911, S. 111.) Kants „Ding an sich" sei der bestimmende Grund dafür, „daß wir gerade dieses Mannigfaltige zu diesem Gegenstande, jenes Mannigfaltige zu jenem Gegenstande kategorial und anschaulich synthetisch verknüpfen und in eine bestimmte Erscheinung zusammenfassen". (Ebenda S. 109.) Bauch wendet sich mit Entschiedenheit gegen die Auffassung Cohens, das Ding an sich sei lediglich „Grenzbegriff", „Aufgabe", „Idee". Noch entschiedener aber wendet er sich gegen den „Realismus", den er schlechthin als „Dogmatismus" bezeichnet. Wie er aber den Realismus versteht, geht aus folgenden Ausdrücken hervor. Er bekämpft die „Hypostasierung" des „transzendental-logischen Einheitsgrundes der bestimmten Erscheinung" — diesen Einheitsgrund sieht er in dem „Ding an sich" — zu einer „dogmatisch existenten Realität". (I. Kant, Leipzig 1917, S. IX.) Was er ablehnt, ist „die Unabhängigkeit einer starren und toten Existenz von allem Verstande überhaupt" (S. 268), ist das „absolute" Ding, „das als einfaches Factum brutum aller Erkenntnisgesetzlichkeit in absoluter Realität gegenüberstünde". (S. 269.)

Daß ein Realismus in dieser von Bauch charakterisierten Form „Dogmatismus" ist und sich nicht verteidigen läßt, wird man gern zugeben. Kann aber wohl die Unmöglichkeit, von der Erkenntnis aus ein erkenntnisfremdes und aller kategorialen Formung

---

zusammen mit dem des Gesetzes und erblickt in diesen beiden die beiden elementarsten Begriffe, durch welche das Gegebene vom Geiste als unabhängiges objektives Sein gedeutet und verstanden wird. Er sieht in den bewußtseinsimmanenten Fassungen des Substanzbegriffs unberechtigte Umdeutungen. Vergl. ib. S. 178, 180, 182.

entzogenes Ding zu konstruieren, dagegen sprechen, daß wir in den uns bekannten Erscheinungen, die psychologisch natürlich unsere Vorstellungen sind, eine Wirklichkeit erfassen? Oder ist der Gedanke etwas Absurdes, daß es eine Wirklichkeit gibt, die nicht darnach fragt, ob sie erkannt wird oder nicht? Unsere Erkenntnis kann mancherlei zum „Gegenstand" haben, Wirkliches und Unwirkliches, Tatbestände und ideale Wahrheiten; in jedem Falle hat die Erkenntnis ihr „Objekt", aber nicht in jedem Falle ist dies „Objekt" etwas „objektiv" Wirkliches. (Vergl. auch die Diskussion zwischen Bauch und Messer, Kantstud. XX, 65—116, 299—304, wo trotz des an sich anerkennenswerten Bestrebens zu wechselseitiger Verständigung die sachliche Differenz m. E. doch nicht beseitigt ist.) Es geht in der Tat nicht an, den „Realismus" in Bausch und Bogen als „Dogmatismus" zu bezeichnen und damit zu verwerfen. Insbesondere wird man Kant und seinem Begriff des „Dinges an sich" durch eine Umdeutung der Art, wie Bauch sie vornimmt, nicht gerecht. Bauch steht hier Fichte nahe, sowohl in dem, was er an dem Begriff „Ding an sich" verwirft, als auch in dem, was er anerkennt; denn trotz der Ablehnung des „toten" Dinges spielt das Ding an sich in dem Sinne, wie Bauch es faßt, bei Fichte bekanntlich, wenngleich unter anderem Namen, eine wichtige Rolle. Schopenhauer, der von Fichte ausgegangen ist, hebt ebenfalls jenes Moment des irrationalen Gegebenseins, der individuellen Bestimmtheit der Einzelerscheinung hervor; er sieht hierin im Gegensatz zu Bauch aber gerade einen Beweis für Kants Realismus. „Da jene apriorischen Formen allen Dingen, als Erscheinungen, ohne Unterschied zukommen, indem sie von unserm Intellekt ausgehn; die Dinge dabei aber doch sehr bedeutende Unterschiede aufweisen; so ist das, was diese Unterschiede, also die spezifische Verschiedenheit der Dinge, bestimmt, das Ding an sich selbst." (Par. u. Paral., Recl. Bd. IV, S. 112.)

A. Riehl, der diese Stelle aus Schopenhauer anführt, betont ebenfalls dies Moment des bestimmten Gegebenseins der besonderen Einzelerscheinung und findet wie Bauch, daß es in Kants Begriff des „Dinges an sich" zum Ausdruck komme. Trotz dieser Gemeinsamkeit aber ist der Unterschied der Gesamtauffassung beider bedeutend und unüberbrückbar; denn Riehl nimmt das Ding an sich nicht wie Bauch in übertragenem, sondern in striktem Sinne. „Das Ding, oder besser, die Dinge an sich sind „die bestimmenden Gründe" der Erscheinungen, — die Gründe der

Besonderung der Vorstellungsformen, daher wirklich, wie diese Besonderung selbst." (Der philos. Kritizismus I², S. 398.) Ist Bauch geneigt, den Realismus überhaupt für Dogmatismus zu halten, so meint Riehl umgekehrt: „Mit der Aufhebung der Dinge selbst und damit der empirisch gegebenen Verhältnisse ihrer Erscheinungen lenkte die Philosophie nach Kant zum Dogmatismus zurück." (A. a. O. I², 407.) Riehl erklärt den Realismus auch nicht nur für die historisch genuin kantische Lehre, sondern für ein bleibendes Kernstück der kritischen Philosophie. In beidem hat er m. E. durchaus recht. „Die Wirklichkeit der Dinge, unabhängig von unserem Anschauen und Denken, ist die Voraussetzung, unter welcher allein die Erkenntnis ein Problem ist." (I², 371/2.) Es bildet das Dasein der Dinge, „und zwar im striktesten Sinne des Wortes, also die vom Bewußtsein unabhängige, dem Bewußtsein und seinen Erscheinungen zugrunde liegende Existenz von Dingen, die notwendige Voraussetzung für den kritischen Idealismus, mit welcher derselbe steht und fällt". (I², 395.) Besonders in dem grundlegenden Kapitel „Kontroversen über die Methode der Vernunftkritik" (I², 380ff.) weist Riehl in verdienstlicher Weise zwei verbreitete Mißdeutungen Kants ab, einmal das „psychologische Vorurteil", wonach man das Apriori für „angeboren" hält und Kants sorgfältige Unterscheidung zwischen dem zeitlichen „Anfangen" und logischen „Entspringen" (r 1) der Erkenntnis nicht beachtet, und das „idealistische Vorurteil", welches Kants Idealismus statt auf die Erkenntnis auf die Dinge selber bezieht. Mit der Grundtendenz dieser Arbeit berührt sich Riehl ferner in den beiden wichtigen Punkten, einmal, daß er die Verdopplung der Objekte ablehnt und dem Sein nach die Dinge innerhalb der Erfahrung findet; sodann, daß er die Erkenntnisbedeutung der bestimmten Wahrnehmung hervorhebt. „Die Unterscheidung der Dinge selbst von ihren Erscheinungen gehört zur Kritik der sinnlichen Erkenntnis, eine Verdopplung der Objekte ist damit nicht gemeint. Die Kritik lehrt vielmehr das nämliche Objekt in zweierlei Bedeutung zu nehmen: als Erscheinung in seinem Verhältnis zur Beschaffenheit und Form der sinnlichen Anschauung, und als Ding an sich selbst, abgesehen von diesem Verhältnis." (I², 406). Die „Wahrnehmung" endlich tritt in Kants Darstellung nur aus dem Grunde stark in den Hintergrund, weil seine Hauptabsicht und sein Hauptaugenmerk darauf gerichtet ist, die in der Erfahrung enthaltenen apriorischen Elemente aufzusuchen; deshalb

bleibt er sich doch bewußt, daß der bestimmte Gehalt der Erfahrung nach Form wie Inhalt nur in der Wahrnehmung gegeben ist und daß die besonderen Erscheinungen und Gesetze sich keineswegs aus den allgemeinen ableiten lassen. (r 165, 263, 794 u. o.)

Bedenklich aber und auch einander gegenseitig widersprechend scheinen mir zwei Wendungen, welche Riehl dann in der Ausführung dem Realismus gibt. Beide finden sich, soweit ich sehe, nur in der älteren Auflage des Hauptwerkes, vor allem in Band II v. J. 1879 und 1887 und stimmen nicht zu den gesunden Grundgedanken der Neubearbeitung des I. Bandes v. J. 1908. Auf der einen Seite nämlich nimmt Riehl in unkritischer Weise eine Art prästabilierter Harmonie zwischen Sein und Denken an, indem er die formalen Erkenntniselemente für „Grenzbegriffe" zwischen Erscheinung und Wirklichkeit erklärt; auf der anderen Seite nähert er sich der Vernunftauffassung des modernen Positivismus und Pragmatismus, welcher Vernunft und Gedanke nur als subjektiven Besitz resp. Lebensäußerung sinnlich konkreter Individuen gelten läßt und letztlich allein das Sinnlich-Materielle als wirklich ansieht. In ersterer Beziehung setzt er sich in Gegensatz zu Kants „kopernikanischer" Wendung und idealistischem Erscheinungsbegriff; in letzterer Beziehung zu dem Apriorismus, den Kant selber mit aller Energie dem Positivismus Humes gegenüber verteidigt hat und der in der Gegenwart insbesondere von der Marburger und Heidelberger Kantschule als wertvolles Erbe Kants bewahrt worden ist.

Nach Riehl kommt nämlich die unabhängige Realität nicht nur in der konkreten Bestimmtheit der Einzelerscheinung zum Ausdruck, sondern auch in den Grundbegriffen, in denen nach Kants „kopernikanischer" Wendung der Verstand der „Natur" ihr Gesetz gibt und die Einzelerscheinungen durch die Synthese des „transzendentalen Bewußtseins" zusammenschließt. Kant hatte die eigentümliche Dignität und Erkenntnisgeltung dieser Begriffe nur durch ihren Ursprung aus der Spontaneität des Subjekts erklären können, wie er andererseits die „Natur", für die sie gelten, als „bloße Vorstellung", als das ideale Erkenntnisbild erkannte, in dem wir die Realität erfassen. Kant ist weit entfernt, diese Begriffe ohne weiteres für die Realität selber geltend zu machen, denn das ergäbe ja den „Idealismus". Riehl will nun aber, ohne „Idealist" zu werden, diese Begriffe doch geradeswegs für die Wirklichkeit in Anspruch nehmen. Sie sind ihm „Grenzbegriffe zwischen Erscheinung und Wirklichkeit"; im

Gegensatz zu den bestimmten Anschauungen „befähigt gerade der formale Charakter der Erkenntnisbegriffe dieselben, die Verhältnisse der Wirklichkeit selbst abzubilden". (II, I, 22.) „Die Einheit des Bewußtseins hat zu ihrer objektiv-realen Gegenseite die Einheit der Wirklichkeit; alles Wirkliche gehört zu einem einzigen Sein. Die Berechtigung zu dieser Auffassung läßt sich im allgemeinen beweisen, wenn wir einfach Kants transzendentale Deduktion der Einheitsbegriffe der Erfahrung objektiv wenden." (II, I, 23.) „Wir behaupten demnach die Kongruenz der logischen Formen der Erscheinung mit den einfachen Verhältnissen der Realität; wir behaupten die Erkennbarkeit der Grenzverhältnisse der Dinge und Phänomene des Bewußtseins und finden gerade in diesen im Grenzfalle vollkommen strengen und adäquaten Begriffen den allgemeinen Gehalt des Wissens." (II, I, 24.) Zur Erklärung dieser unbegreiflichen „Übereinstimmung der von uns unabhängigen Realität mit den Postulaten des Erkennens" (II, I, 218) weist Riehl hin auf die Wesensverwandtschaft des Bewußtseins als eines „Naturvorgangs" und somit eines „Seins" mit dem zu erkennenden Sein. Das Bedenkliche einer solchen Argumentation liegt auf der Hand. Riehl sagt: „Das Bewußtsein ist der Prozeß, in welchen alle wirklichen Vorgänge, die uns erscheinen, also Gegenstände unseres Erkennens sind, eingegangen sein müssen; aber sie könnten in ihn nicht eingegangen sein, wenn nicht die Form des Bewußtseinsprozesses mit der Form der wirklichen Vorgänge im wesentlichen zusammenfiele. Das Bewußtsein ist ein Sein, das als solches die wesentlichen Grundzüge der Existenz überhaupt an sich tragen muß." (II, I, 24.) „Wäre nun nichts in den Verhältnissen der wirklichen Objekte, was mit der Form des Verstandes zusammentreffen würde, so wäre der Verstand nicht anwendbar auf die Natur . . . . Allein das Denken ist selbst ein Naturvorgang, ein wirkliches Geschehen, in welches für uns mit subjektiver Notwendigkeit alle andere uns zugängliche Wirklichkeit eingehen muß." (II, I, 221.) Schon hier zeigt sich die Überleitung zu pragmatistischen Gedankengängen, wonach die Erkenntnisbedeutung des Bewußtseins und sein Charakter als Naturprozeß nicht auseinandergehalten werden. So erklärt Riehl auch die eine Erscheinungsgruppe für doppelt abhängig. „Ich nehme also an, daß das Bewußtsein selbst eine Erscheinung sei und zugleich der Träger aus ihm abgeleiteten Erscheinungen", welch letztere, „um ihre doppelte Abhängigkeit zu bezeichnen", „Funktionen von Funktionen" heißen sollen. (II, I, 18.) Jene Lehre von

den „Grenzbegriffen" verleitet Riehl zu einer objektivistischen Interpretation ganz zweifellos subjektivistisch und idealistisch gemeinter Ausführungen Kants. So sagt Kant (r[1], 116 ff.), das empirische Gesetz der Vergesellschaftung unserer Vorstellungen setze voraus, „daß die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien", denn sonst „würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßes zu tun bekommen, also, wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Innern des Gemüts verborgen bleiben". Kant schließt daraus, es müsse etwas geben, „was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht, dadurch, daß es der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben ist. Hierauf aber kommt man bald, wenn man sich besinnt, daß Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen." Es ist also „eine reine transzendentale Synthesis" anzunehmen, die der Möglichkeit aller Erfahrung und damit jener empirischen Synthesis zugrunde liegt. Riehl nimmt dagegen „Erscheinung" hier in objektivem Sinne und folgert aus der ersten, einleitenden Hälfte des kantischen Gedankenganges, die Regelmäßigkeit dieser Erscheinungen sei nach Kant etwas objektiv Gegebenes, von uns Vorgefundenes; also genau das Entgegengesetzte, als was Kant sagt. Riehl hat das berechtigte Streben, den Formelementen ihren Platz in der unabhängigen Realität, der „Natur" in objektivem Sinne, zu sichern und sie nicht mit Kant völlig ins Subjekt zurückfallen zu lassen. Auf das Verfehlte jener kantischen Gleichsetzung der Gegensätze material-formal und objektiv-subjektiv und auf das Berechtigte von Riehls Kritik wird noch einzugehen sein. Es kann aber von dem Standpunkt des allgemeinen kantischen Bewußtseinsphänomenalismus, der zugleich ein seinsphilosophischer Realismus ist und in der kantischen Fassung von Riehl selber mit großem Nachdruck vertreten wird, die Realität der Form und Synthese nur indirekt zur Geltung kommen, nicht aber wie in Riehls Theorie der „Grenzbegriffe" direkt und unvermittelt. Man kann nur sagen: In den formalen Elementen kommt nicht minder wie in den materialen der bestimmte Charakter der unabhängigen Wirklichkeit zum Ausdruck; diese wie jene aber haben wir nur in der Qualität der Erscheinung.

Die andere Wendung, welche Riehl dem Realismus gibt, ist die zu einer materialistischen oder vonseiten der Erkenntnis aus

gesehen positivistischen Auffassung. Daß das Bewußtsein physiologisch eine Lebenserscheinung sei, auf Gedeih und Verderb an das Nervensystem geknüpft, in Schlaf, Ohnmacht, Tod unterbrochen bezw. ausgelöscht, führt Riehl gegen den Idealismus an als Beweis dafür, „daß es keine Realität an sich selber sei, sondern von an sich realen Bedingungen abhänge". (II, I, 10.) Diese Bedingungen bestehen vor allem in der „Integrität des Nervensystems". Zwar erklärt Riehl im Anschluß an Kant (r ¹, 320 f.), daß weder „Materialismus" und „gemeiner Realismus" noch „Spiritualismus" und „Idealismus" im Rechte seien. Das Bewußtsein könne ebensowenig von der Materie abgeleitet werden, wie umgekehrt das Ich etwas sei ohne das ihm von außen her gelieferte Material der Vorstellungen. Die Erscheinungen des inneren und äußeren Sinnes sind gleichwertig, wechselseitig aufeinander angewiesen und gehören „zu einer Gesamtheit des Wirklichen" (II, I, 18), wie denn auch ein gemeinsames metaphysisches Substrat beiden zugrunde liegt. In der Ausführung aber wird einseitig die Realität des Materiellen hervorgehoben. Von Spinozas beiden Attributen sei „nur das eine: die Ausdehnung oder körperliche Natur ein in sich vollständiger Ausdruck der Wirklichkeit". (II, II, 198.) Die kritische Auffassung könne „die mechanische Naturbetrachtung, ohne eines ihrer Ergebnisse anzuzweifeln, in sich aufnehmen". (II, II, 205.) Wenn Schopenhauer und gelegentlich auch Kant von Gedanken „bloß in eurem Gehirn" redet, so hebt Riehl hervor, daß das transzendentale Bewußtsein eine bloße Abstraktion sei und wirklich „nur als Gedanke" im empirischen Bewußtsein. Dies ist recht verstanden gewiß richtig, kann aber noch nach der positiven oder negativen Seite gedeutet werden. Wenn Riehl bei Hegel „die Selbstüberhebung des menschlichen Denkens, dieser kleinen Bewegung im Gehirn" (II, II, 106) tadelt, so erinnert das an Nietzsche, wenn er zu Beginn der Abhandlung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" die Fabel erzählt von dem weltentlegenen Gestirn, „auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden"; womit angedeutet werden soll, „wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt". Wenn Riehl zuerst die transzendentale Geltung von der psychologischen Entstehung und Existenz unabhängig machte, so dreht sich hier das Verhältnis um, und zwar in besonders grellem Gegensatz zu der Lehre von den „Grenzbegriffen", welche die objektive Wirklichkeit „abbilden" sollen.

Das „Gelten“ bezieht sich im Sinne des Pragmatismus auf eine bestimmte Gruppe konkreter Individuen. Folgerichtig müßte Riehl auf allen Gebieten zu Vaihingers Als-Ob-Philosophie kommen, der er auf theoretischem Gebiete nur mit Einschränkung, auf praktischem dagegen in der Lehre von den „praktischen Idealbegriffen“ mit ausgesprochener Deutlichkeit nahesteht. „Normen oder praktische Idealbegriffe erheben nicht so sehr auf Wahrheit als auf Zweckmäßigkeit und Verbindlichkeit Anspruch. Sie sind nicht wahr, sie werden wahr gemacht dadurch, daß wir an sie glauben und nach ihnen handeln.“ (II, II, 19.) Riehl wendet sich beständig gegen das Recht der Metaphysik, aber er faßt sie nur in dem engen und veralteten Sinne einer „Wissenschaft übersinnlicher Dinge“. (II, I, 4.) Versteht man dagegen unter Metaphysik letzte positive Annahmen über die Wirklichkeit, so ist Riehl selber in ausgesprochener Weise Metaphysiker. Da er zwischen dem entschiedenen Positivismus und der Hypostasierungsmetaphysik keine andere Möglichkeit mehr sieht, kommt er am Ende zu einer Art von naivem Realismus*). Und nun ist die Bahn frei für die unbeschränkte Anwendung der mechanistischen Naturbetrachtung, die doch nur auf unberechtigter Verallgemeinerung einer in der exakten Naturforschung wertvollen Methode beruht. Mit dieser quantitativen Naturauffassung sind dann die unausweichlichen Folgerungen und Rückwirkungen für die Erkenntnisauffassung gegeben, der „negative Phänomenalismus“, das transzendente, von außen her einwirkende Ding an sich, die Zurückführung der Kausalität auf Identität, endlich die idealistische Auflösung des Zweckbegriffs. Daß diese Theorien sich bei Kant auch finden, ist nicht zu bestreiten. (Vgl. unten, Vaihingers Philosophie des Als-Ob und J. Kremer, Preisschrift über das Theodizeeproblem bei Kant und Schiller, Berlin 1909.) Es sind aber sekundäre Nebenprodukte, welche die großen Grundgedanken, die Vernunftbegründung von Wissenschaft und Religion sowie den positiven erkenntnistheoretischen Idealismus stören und kreuzen. Nur der objektive „Realismus“ der Vernunftformen vermag Wissenschaft wie Moral zu begründen und kritisch zu rechtfertigen, und zwar dadurch, daß diese Formen als ihre immanenten, tragenden Grundlagen aufgewiesen werden. Der positivistische „Nominalismus“ dagegen, der das Reale auf keine Weise in

*) Darauf, daß auch Vaihingers Fiktionslehre eine Realität an sich voraussetzen muß, von welcher eben das Denken auf dem Umweg der Fiktionen abweicht, ist schon mehrfach aufmerksam gemacht worden.

Vernunftelementen und Ideen sehen kann, sondern nur in den konkreten empirischen Individuen und ihren Lebensäußerungen, vermag für die Anwendung jener Grundbegriffe keine kritische Deduktion beizubringen; vielmehr müssen ihm letztlich sämtliche idealen Werte auf dem Gebiete der Wissenschaft wie Religion als lediglich subjektive Postulate und als praktisch nützliche Hilfsmittel empirischer Individuen erscheinen.

Endlich erscheint es geboten, auf den „Kritischen Realismus" W. Wundts einzugehen, der ebenfalls, wenngleich in durchaus selbständiger und originaler Weise, an Kant anknüpft und unter den neueren Fortführungen kantischer Gedanken eine besonders hervorragende Stellung einnimmt. Wundts Kritik wendet sich gegen zwei Punkte, die aber beide in Beziehung zueinander stehen, nämlich Kants Apriorismus und Realismus. In beider Punkten erkennt Wundt Kants bedeutende Fortschritte gegenüber früheren Lösungsversuchen an, in beiden aber will er Kants Werk fortsetzen und über ihn hinausgehen. Das leitende Motiv ist dies, man müsse die Erkenntnis als ein lebendiges Ganzes nehmen und alle später nötig erscheinenden Unterscheidungen stets auf dies ursprünglich Gegebene zurückbeziehen. Man muß vom Anfang der Erkenntnis ausgehen, nicht vom Ende; sonst hat man die Teile in der Hand, das lebendige Band aber fehlt. Kant verstößt gegen diesen Grundsatz sowohl bei seinem Apriorismus wie bei seinem Realismus. Er zerreißt die einheitliche Erkenntnis in Form und Stoff, das einheitliche „Vorstellungsobjekt" in Objekt und Vorstellung. So erhält er starre, mit der Natur des Subjekts gegebene Erkenntnisformen und entsprechend eine völlig formlose und rohe „Materie der Empfindung". So erhält er auf der einen Seite ein unvorstellbares Objekt, ein aller Erkenntnis unzugängliches „Ding an sich", auf der anderen Seite eine objektlose Vorstellung, die keiner Wirklichkeitserkenntnis fähig ist. Beide Fehler hängen miteinander zusammen. Der starre Apriorismus ist „eine notwendige Folge der kopernikanischen Umkehrung des Standpunktes der alten Metaphysik" (System der Philosophie [3] I, 133), daß Kant die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis richten läßt, nicht umgekehrt. Was sonst als konstante Merkmale der Gegenstände galt, wird nun zu subjektiven Erkenntnisformen. So erscheinen die Dinge nicht mehr als ursprünglich real gegeben, sondern als Erzeugnis jener subjektiven Erkenntnisformen. Diese völlige Umkehrung des wirklichen Tatbestandes ist der grundsätzliche Fehler

der Reflexionspsychologie, „späte Erzeugnisse logischer Zerlegung in ein ursprünglich Gegebenes umzuwandeln". (A. a. O. 80.) Bei Kant ergibt sich auf der einen Seite „als empirischer Stoff die reine Empfindung, wie sie nach Abzug aller begrifflichen Bestimmungen und nach Abzug sogar der ihr zukommenden Raum- und Zeitform zu denken ist", auf der andern Seite „die abstraktesten Begriffe, zu denen die fortschreitende logische Zerlegung der Wahrnehmung schließlich führt". Kant nimmt diese letzten Ergebnisse gleich zu Anfang vorweg, „um nun alle Erkenntnis in ein Zusammenwirken jener Endprodukte logischer Zerlegung umzuwandeln". (A. a. O. 206 f.) Daher läßt sich auch umgekehrt sagen: Die Folge dieses starren Apriorismus ist die „Verflüchtigung des Gegebenen zu einer Erscheinungswelt, aus der nie zu dem eigentlichen Sein der Dinge vorgedrungen werden kann". (A. a. O. 134.)

Diese Kritik enthält wichtige Wahrheitsmomente. In der Tat ist das Aufsuchen der Motive, welche zur Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis sowie der einzelnen Formen führen, von großem Belang für die Beurteilung ihrer Erkenntnisgeltung. Kants Apriorismus hat etwas Starres und Unbeholfenes, während bei Wundt alles in Fluß geraten und der Zusammenhang mit dem lebendigen Ganzen entschiedener gewahrt ist. Ebenso ist die Polemik gegen das transzendente „Ding an sich" berechtigt. Man darf nicht den Charakter des Objektseins, der allen unseren Vorstellungen zukommt, zu einem neuen metaphysischen Objekt verdichten, das unserer Erkenntnis völlig unzugänglich wäre. Und umgekehrt läßt sich von der entwerteten Vorstellung aus nie ein Weg zum Sein zurückfinden. Mit Recht verurteilt Wundt es, „daß man das wirkliche Verhältnis in sein Gegenteil umkehrt mit der Behauptung, jedes Vorstellungsobjekt sei an und für sich nur Vorstellung, zum Objekt werde es erst, wenn sich Merkmale nachweisen lassen, die dazu nötigen, ihm einen objektiven Wert beizulegen". Wundt trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er die Vergeblichkeit all jener mühevollen idealistischen Versuche aufzeigt, von der bloß subjektiven Vorstellung aus zum Objekt hinüber zu gelangen. Merkmale der verlangten Art sind überhaupt nie aufzufinden. „Diese Versuche sind von vornherein zur Ohnmacht verurteilt. Die zerstörte Wirklichkeit läßt sich mit Hilfe des bloßen Denkens nicht wieder herstellen." (A. a. O. 91.)

Diese Kritik Wundts trifft nun aber Kants Lehre nur zum Teil, und zwar zum größeren Teil nur die gröbere Fassung, die

zu den wertvollen Grundgedanken und Ergebnissen des kantischen Denkens selber in Widerspruch steht. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, in eine erschöpfende Kritik jener ungemein bestechenden und fruchtbaren Konzeptionen Wundts einzutreten, die mit Meisterhand ausgeführt sind. Über Wundts Verhältnis zu Kant ist sehr verschieden geurteilt worden; er selber hat es z. T. erheblich positiver aufgefaßt, als von Anhängern Kants zugestanden wurde. Gelegentlich bemerkt er auch, daß die von ihm kritisierte Auffassung Kants weder die einzig mögliche noch auch die sei, welche dem Gedanken ihres Urhebers völlig entsprechen dürfte. „Die Ansichten eines tiefen und originalen Denkers reichen stets über die nächstliegenden Interpretationen hinaus." (Syst.[1], S. 97.) M. E. tritt bei Wundt der Gegensatz zu Kant stärker hervor, als es sachlich berechtigt ist. Vieles von dem, was Wundt in vermeintlichem Gegensatz zu Kant zur Begründung seines Realismus anführt, entspricht genau der Auffassung Kants und wird in der vorliegenden Arbeit in Gegensatz zu den idealistischen Ausdeutungen Kants als der tiefere und durchaus genuine Grundgedanke der kantischen Erkenntnislehre aufgewiesen. Der an sich verständliche Eifer bei der Verfolgung und Ausgestaltung seiner eigenen Gedanken hat Wundt mehrfach zu dem Fehler verleitet, dem selbständige Denker bei der Beurteilung fremder Auffassungen so oft erliegen: Er sieht Kants Lehre ganz im Zusammenhang seiner eigenen Fragestellung und preßt sie in die eigenen Formulierungen gewaltsam hinein, sodaß der tiefere Sinn übersehen wird und an wichtigen Stellen ein Zerrbild herauskommt.

Inbetreff des Apriorismus sind Ausgangspunkt und Absicht beider Denker entgegengesetzt. Wundt konstruiert das psychologisch unmittelbar Gegebene, indem er all jene Berichtigungen und Bearbeitungen, die uns zwar geläufig, aber doch erst das Ergebnis nachträglicher Reflexion sind, fortläßt. Kant sucht umgekehrt in dem psychologisch Gegebenen durch eine kritische Analyse Elemente von verschiedener logischer Dignität auszusondern. Wenn er also z. B. die „Materie der Empfindung" und die synthetischen Formen des Anschauens und Denkens voneinander unterscheidet, so meint er keineswegs, diese verschiedenen Faktoren in der wirklichen psychischen Erfahrung jeden einzeln in Reinkultur vor sich zu haben; er ist sich vielmehr aufs klarste bewußt, daß in der tatsächlichen Erfahrung Elemente beider Art eingeschlossen sind; daß Anschauungen ohne Begriffe blind, Begriffe ohne

Anschauungen leer sind. Auch bei ihm also handelt es sich um die nachträgliche begriffliche Trennung eines in der Wirklichkeit Einheitlichen. Wundt unterscheidet einen ursprünglichen Standpunkt naiver Erkenntnis von einem entwickelten reflektierter Erkenntnis, Kant ist umgekehrt bestrebt, auch in der pimitivsten „gemeinen Erfahrung" schon im allgemeinen Sinne logische Elemente zu erspähen, die dann von der nachträglichen Reflexion nur in helles Licht zu stellen sind. Das Primäre sind diese Funktionen selber, das Sekundäre erst das Bewußtsein davon und die theoretischen Formeln dafür. Die tatsächliche Anwendung geht der „logischen Klarheit" darüber voraus. (r 241; vergl. r 91, 132, r[1] 118, 128 Anm.) Erst in der nachträglichen Reflexion handelt es sich darum, „die Regeln, die der Verstand ohne Bewußtsein in concreto erkennt, in abstracto vorzustellen". (Reflexionen II, 422.) Wundt drückt das von seinem Standpunkte aus so aus, Kant bleibe da stehen, wo die gemeine Erfahrung aufhöre, resp. er schreibe der gemeinen Erfahrung Begriffe zu, die erst einer fortgeschrittenen wissenschaftlichen Erkenntnis angehörten und aus der logischen Arbeit der Wissenschaft hervorgegangen seien. (Vergl. Wundt, Was soll uns Kant nicht sein? Philos. Studien VII, S. 46.) Kant würde darauf erwidern, daß die sachliche Geltung etwas anderes sei als die logische Klärung und das Bewußtsein jenes Tatbestandes. Man sieht, wie leicht die Vertreter dieser beiden Standpunkte aneinander vorbeireden können.

Für unseren Zusammenhang wichtiger sind die Folgerungen für das Realitätsproblem. Nach Wundts Behauptung wird bei Kant durch das Ausgehen von den Erkenntnisformen die ursprüngliche Realität der Dinge geopfert; sie werden zu „Erscheinungen", bloßen Erzeugnissen der subjektiven Erkenntnisformen. Das Hinzufügen eines „Dinges an sich" sei nur eine Halbheit, durch welche nichts gebessert werde, ein „Zugeständnis" an den objektiven Realismus, durch welches im übrigen all unser Wissen in ein fragwürdiges verwandelt werde. (Syst. [3]I, 86 f., 91.)

Dies ist nun in der Tat ein wahres Zerrbild der kantischen Lehre, und man könnte sich über diese Darstellung Wundts nicht genug wundern, wenn Kant nicht selber, wie an anderem Orte gezeigt, zu ähnlichen Mißdeutungen Anlaß gegeben und bei der ungeheuer verwickelten Art dieser Probleme neben seinen großen Grundgedanken auch unhaltbare theoretische Nebenprodukte mit erzeugt hätte. Wundt übersieht zunächst die Rolle, welche die

bestimmte empirische Wahrnehmung bei Kant spielt; der allgemeine Charakter, Erscheinung für ein Subjekt zu sein, berührt überhaupt nicht den bestimmten Gehalt der wirklichen Erkenntnis, der „gegeben" ist und in keiner Weise vom Subjekt erzeugt wird. Wenn Kant die Form überhaupt und den Stoff überhaupt einander gegenüberstellt, um die besondere logische Dignität der Vernunftelemente ins Licht zu setzen, so denkt er doch, wie er oft hervorhebt, nicht daran, aus diesen beiden Abstraktionen den bestimmten Inhalt der Erkenntnis zusammensetzen und die Erscheinungen in ihrer Besonderheit konstruieren zu wollen. Ferner macht er nicht die Dinge selber zu etwas Idealem, sondern nur unsere Auffassung und Erkenntnis der Dinge. Der Sinn der „kopernikanischen Wendung" ist nicht der, daß die wirklichen Dinge sich nach unserer Erkenntnis richten sollen, sondern vielmehr der, daß wir diese Wirklichkeit nur in einer bestimmten Form haben, die selber nicht wieder zu einem Sein hypostasiert werden darf, sondern Vorstellung resp. Erkenntnis und als solche etwas Ideales ist.

Hier ist, sowohl was den bestimmten Gehalt der Wahrnehmung als was die vermeintliche Idealisierung der Dinge angeht, das Verhältnis so, daß Wundt der kantischen Lehre Momente entzieht, die er bei dem Aufbau seiner eigenen positiven Auffassung verwendet, um dann nachher diese neue Auffassung zu der entwerteten Lehre Kants in Gegensatz zu stellen. Er tadelt Kant nach zwei entgegengesetzten Seiten hin, als zu realistisch und zu idealistisch. Beide Einwände heben einander auf, und bei näherem Zusehen kommt nichts anderes heraus, als was Wundt durch seine Theorie des einheitlichen Vorstellungsobjektes zum Ausdruck bringen will. Z. T. erkennt Wundt das auch selber an. Wenn Kant bei der „Widerlegung des Idealismus" (r 275 f.) die Unmittelbarkeit auch der äußeren Erfahrung beweist und die Meinung widerlegt, als werde das Äußere erst mittelbar erschlossen, so findet Wundt, das sei „genau dasselbe" wie seine eigene Lehre von dem ursprünglichen „Vorstellungsobjekt". (Phil. Stud. VII, 43.) Solchen Ausführungen ständen aber subjektiv idealistische Aussagen Kants in noch größerer Zahl gegenüber, so daß man Schopenhauers Meinung begreiflich finden könne, Kant habe an jenen Stellen der 2. Auflage der Kr. d. r. V. dem Realismus nachträglich Zugeständnisse gemacht und sei seiner eigenen Lehre untreu geworden. Indes die gleichen Ausführungen finden sich schon in der 1. Auflage (r 1 311 ff.), und Wundt verfällt der falschen subjektivistischen Auslegung Kants aus dem durch-

sichtigen Grunde, weil er Kants Begriff der „Erscheinung" durchaus mißversteht, als bezeichne er „eine Art relativer Wirklichkeit" (Syst. 3I, 91) oder im Sinn jener mißverstandenen „kopernikanischen Wendung" einen Ersatz für die Wirklichkeit. In Wahrheit berührt die kopernikanische Wendung das Sein der Dinge gar nicht, und „Erscheinung" bedeutet gleicherweise in der ersten wie in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. etwas durchaus Ideales, das eben dadurch der Realität der Dinge nicht den mindesten Abbruch tun kann.

In einer Kritik der „immanenten Philosophie" unterscheidet Wundt den üblichen Begriff von Transzendenz, nach welchem die Dinge jenseits der Erfahrung liegen, von der besonderen Bedeutung, nach welcher die Transzendenz ein Überschreiten des Bewußtseins ist. (Phil. Stud. XII, 322.) Diese zweite Transzendenz nun ist es, welche von Kant, und zwar mit Recht, behauptet wird und durch deren Behauptung sein im übrigen der Wundtschen Auffassung verwandter Realismus doch von ihr sich unterscheidet. An jener angeführten Stelle wendet sich Wundt andererseits auch gegen die „immanente Philosophie", welche durch Bestreitung der Möglichkeit einer Transzendenz nicht nur im ersten, sondern auch im zweiten Sinne alles Wirkliche zu „Bewußtseinsinhalten" macht, während Wundt auf dieser Stufe die Unterscheidung von Subjekt und Objekt noch nicht gelten läßt. Wundt läßt nicht nur Denken und Erkennen, sondern selbst Denken und Sein zusammenfallen. Sobald das in der Philosophie aber mehr sein soll als die psychologische Beschreibung des „naiven Realismus" als einer primitiven Erkenntnisstufe, muß man zu den Formulierungen Kants kommen, welche das berechtigte Motiv der Wundtschen Lehre vom „Vorstellungsobjekt" zur Geltung kommen lassen, aber die unaufhebbare Kluft von Sein und Denken festhalten.

Wundt sieht ein, daß es, um die Schwierigkeiten des objektiven Realismus wie des subjektiven Idealismus in gleicher Weise zu vermeiden, vor allem auf den richtigen Ansatz und Ausgangspunkt ankommt, den er daher hinter den Gegensatz von Objekt und Subjekt zurücklegt. Ist so das Motiv deutlich zu erkennen, so ist doch die Durchführung dieser Auffassung sehr schwierig. Wundt sieht jenen im Interesse seiner Theorie postulierten Ausgangspunkt zugleich verwirklicht auf einer primitiven Erkenntnisstufe, im „naiven Realismus" des täglichen Lebens, wie er andererseits den Standpunkt der entwickelten Erkenntnis, den „kritischen Realismus" in der Auffassung der Naturwissenschaft wiederfindet.

Bei der unmittelbaren Wahrnehmungserkenntnis kann man nicht stehen bleiben, weil sich an dem Inhalt des Wahrgenommenen bald Widersprüche zeigen, welche zur Zurücknahme einzelner Merkmale und endlich der anschaulichen Objekte überhaupt ins Subjekt nötigen. Aber diese Subjektivierung geht nur die besondere Qualität der Erkenntnis an; der Gedanke der Objektivität selber kann nie mit zurückgenommen werden. Das Ergebnis ist die begriffliche Erkenntnis der Wissenschaft, die zwar auf das reale Objekt hinweist, in der aber die anschauliche Vorstellung nur noch als stellvertretendes Zeichen und Symbol dienen kann.

Diese Anlehnung an die beiden bekannten Erkenntnisauffassungen, die des täglichen Lebens und die der Naturwissenschaft, die zugleich zwei Entwicklungsstufen der Erkenntnisweise darstellen, gibt aber doch zu gewichtigen Bedenken Anlaß, sobald es sich nicht mehr um die psychologische Beschreibung der verschiedenen Erkenntnisstufen, sondern um die Frage der Wahrheit handelt. Man dreht sich nämlich im Kreise und nimmt bei den Schwierigkeiten der einen Erkenntnisstufe jedesmal zu der Lösung der anderen seine Zuflucht. Die Wahrnehmungserkenntnis ist als solche nicht objektiv; das wird sie vielmehr erst durch die begriffliche Umformung und das Weglassen der sich als lediglich subjektiv herausstellenden Bestandteile. Auf der anderen Seite ist wieder die begriffliche Erkenntnis nur der analytische Ausdruck der anschaulichen und schöpft allein aus deren „naivem Realismus", welcher Vorstellung und Ding in eins setzt, jetzt aber eigentlich überwunden ist, ihren Wahrheitsgehalt.

Ein anderer Vorzug der Wundtschen Auffassung ist die einheitliche Zusammenfassung des gesamten Gebietes der „inneren" und „äußeren" Erfahrung, die sich bei Kant fast ganz unvermittelt gegenüberstehen. Bei Wundt ist die „Außenwelt" nur eine Umformung des ursprünglich Gegebenen, welche ihm entspricht, wie die analytische Formel der geometrischen Kurve, deren Gesetz sie ausdrückt. Wie die altberühmte Frage nach Realismus oder Idealismus von Wundt durch den Hinweis auf das ursprüngliche, einheitliche Vorstellungsobjekt beantwortet wurde, so werden nun auf den Gegensatz der unmittelbar anschaulichen und mittelbar begrifflichen Erkenntnis die alten Gegensätze von Psychischem und Physischem sowie von Erscheinung und Ding an sich zurückgeführt. Wundt gibt die beiden kantischen Korrelatbegriffe „Ding an sich" und „Erscheinung" auf, da er sie in einer Weise versteht,

in der sie in der Tat unhaltbar sind. Dagegen knüpft er, wie die meisten Neukantianer, an die allgemeine psychologische Bestimmung Kants an, „Erscheinung" sei „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung" (r 34) im Gegensatz zu dem von der begrifflichen Bearbeitung geformten Gegenstand. Dieser letztere tritt nun an die Stelle des „Dinges an sich". So werden die Gefahren einer Verdopplung oder Abbildung der Dinge vermieden, und man kann, ohne den Boden des psychologisch Gegebenen zu verlassen, einen Realismus in Anspruch nehmen; in Wirklichkeit aber handelt es sich ähnlich, wie bei Rickert (vergl. S. 32 ff.), um Erkenntnispsychologie.

Daß man von diesen ungemein fruchtbaren und zugleich dehnbaren Grundkonzeptionen Wundts aus auch zu einer in gewissem Sinne entgegengesetzten Orientierung gelangen kann, zeigt der gedankenreiche und weitausschauende Vortrag von G. Martius „Über synthetische und analytische Psychologie" (Bericht über den V. Kongreß für experimentelle Psychologie in Berlin 1912, Verlag J. A. Barth, Leipzig), der nicht nur für die Psychologie, sondern auch die Erkenntnistheorie und die gesamte Philosophie einen völligen Umschwung der Fragestellung herbeizuführen sucht, indem er, den Spuren Kants folgend, seine berühmten Formeln aber völlig umkehrend „für die Begründung der idealistischen kritischen Grundanschauung einen neuen und viel gesicherteren Ausgangspunkt" zu gewinnen sucht. Hatte Wundt den analytischen Charakter der Psychologie im Gegensatz zur Naturwissenschaft hervorgehoben, so dehnt Martius diese Charakteristik auf die Naturwissenschaft sowie die gesamte Philosophie aus und zieht auch in der Frage des Substanzbegriffs und aller Versuche rational-synthetischer Konstruktionen die Folgerungen. Das psychologisch unmittelbar Gegebene ist für alle Gebiete der Ausgangspunkt, die erste und letzte Instanz. Seinen Reichtum auszuschöpfen und analytisch auszudrücken ist die Aufgabe der Wissenschaft, die daher unendlich und nie restlos zu lösen ist. „Alle begriffliche Erkenntnis der Dinge ist nichts anderes als eine Umformung zu dem Zwecke einfacher und dauernder, d. h. gesetzlicher Darstellung der unmittelbaren Erfahrungswelt." Die letztere ist das Ursprüngliche, die wissenschaftliche Form dagegen etwas von uns durch das Denken Hervorgebrachtes, „eine Form für uns, nicht an sich". (S. 270.) Der Erkenntnisgegenstand ist identisch mit dem Erkenntnisprodukt. Damit ist zugleich gegeben, daß auf allen Gebieten der

Wissenschaft und Philosophie die Elemente analytischer Natur und alle Versuche von Ontologie und synthetischem Aufbau der Wirklichkeit verfehlt sind. „Der kritische Gedanke, daß wir die Dinge nicht an sich erkennen, sondern vielmehr das Gegebene aus eigener Kraft zu einer Erkenntnis gestalten, das Endziel des Kritizismus, wäre bestätigt. Es ließe sich in die ungewohnte Form der Beantwortung der Frage kleiden: nicht, wie sind synthetische Urteile a priori möglich, sondern wie sind objektiv gültige analytische Urteile möglich, d. h. wie kann aus dem Gegebenen durch den Erkenntnisvorgang die Welt gültiger oder wissenschaftlicher Objekte geschaffen werden." (270.)

Hier sind also die Rollen vertauscht. Bei Wundt entsprach das unmittelbar Gegebene dem Begriff der kantischen „Erscheinung", während das reale Objekt, das Gegenstück zu dem „Ding an sich", nur begrifflich zu fassen war. Bei Martius entspricht dagegen das begrifflich geformte Objekt der „Erscheinung"; die Form ist eine „Form für uns", während das unmittelbar Gegebene als letzte Instanz die Rolle des „Dinges an sich" übernimmt. Mit Kant hat diese Auffassung auch einen gewissen Gefühlswert gemeinsam: Hinter allem uns Zugänglichen liegt eine Wirklichkeit, die sich uns nie restlos enthüllt und nie rational auszuschöpfen ist. Andererseits erinnert diese Orientierung an Dilthey und seine Betonung der Irrationalität des Lebens, dem man nur analytisch bis zu einem gewissen Grade beikommen könne.

Bei dieser Auffassung ist die Realität des Psychischen aufs stärkste unterstrichen und eine Weltauffassung im Sinne der Fechnerschen „Nachtansicht" abgelehnt, während andererseits die biologische Grundlage der Psychologie und der Zusammenhang des Psychischen mit dem Materiellen hervorgehoben wird. „Nichts Reales, vor allen Dingen auch nicht die geistige Wirklichkeit, läßt sich aus einer anderen Realität, dem eigentlich Realen, ableiten. Das Reale ist und verwirklicht sich in jedem Augenblick in eindeutigem Sinne. Die psychische Realität ist darum nicht weniger real, weil sie an die physische gebunden ist, ebensowenig wie die physische weniger real ist, weil sie im Zusammenhang unserer Erkenntnis und mit Rücksicht auf das Ganze betrachtet, nur als das Mittel für die Erzeugung der geistigen Wirklichkeit erscheint." (277.)

Eine gewisse Großzügigkeit und Geschlossenheit ist an dieser Auffassung nicht zu verkennen. Man wird es ihr Wundt gegenüber auch als einen Vorzug anzurechnen haben, daß sie darauf

verzichtet, in irgendeiner Weise positiv ontologisch den Inhalt der Wirklichkeit zu bestimmen, etwa als Vielheit individueller Willenstätigkeiten. Indes in jenem Entwurfe Wundts, in welchem unter anderem Namen das „Ding an sich" wieder auftaucht, äußert sich doch das richtige Gefühl für die Notwendigkeit, zu den seinsphilosophischen Fragen irgendwie Stellung zu nehmen. Indem Martius bei dem unmittelbar psychisch Gegebenen stehen bleibt, vermeidet er zwar eine ausdrückliche Stellungnahme, doch ist dabei die wie auch immer zu denkende Realität des Subjekts die stillschweigende Voraussetzung. Im übrigen beruht bei Wundt wie bei Martius der Einspruch gegen den kantischen Begriff des Dinges an sich darauf, daß sie ihn zu niedrig ansetzen, sei es als über die Erfahrung hinausliegendes konkretes Ding, sei es als starre, tote Substanz. Kants Auffassung aber liegt, wie oben gezeigt worden ist, tiefer und kann in ihrem Kern von diesen Einwänden nicht getroffen werden. (Vergl. oben S. 28 ff.)

6.

Absoluter und empirischer Realismus.

Die Frage, ob Kant einen absoluten oder nur einen empirischen Realismus gelehrt habe, ist historisch sehr leicht zu entscheiden. Umstrittener ist die systematische Frage, welche dieser Formen des Realismus legitimer Weise der kritischen Philosophie entspreche.

Es erscheint geboten, die folgenden Ausführungen mit einer allgemeineren Betrachtung zu eröffnen. Will man sich den Weg zum Verständnis und zu gerechter Würdigung von Kants Denkleistungen nicht von vornherein verbauen, so ist mit aller Schärfe eine besondere Eigenart ins Auge zu fassen, die bei sämtlichen wichtigen Konzeptionen Kants wiederkehrt, vielfach aber nicht erkannt und beachtet worden ist. Es ist die Eigenart Kants, den verschiedenen in der Geschichte hervorgetretenen Richtungen in möglichst weitgehendem Maße gerecht zu werden, aber nicht in eklektischer Weise, sondern durch eine tiefere Synthese. Und in der Fähigkeit, solche Synthese zu schaffen, dürfte wohl überhaupt die charakteristische Leistung des philosophischen Genies zu suchen sein. Daß Kant die Durchführung seiner Pläne nicht restlos

gelungen ist, soll nicht bestritten werden. Die Widersprüche und Diskrepanzen, die hier und da stehen geblieben sind, stellen unaufgearbeitete Restbestände dar. In den großen und entscheidenden Fragen aber ist ihm die Synthese in meisterhafter Weise gelungen. Vielfach hat man sich an einzelne Seiten seiner Konzeptionen gehalten und infolgedessen Widersprüche auch da gesehen, wo sie tatsächlich nicht vorliegen. In dem Gefühl der Sicherheit seiner Grundgedanken kommt Kant in Teilfragen oder bei der Abwehr bestimmter Angriffe dem Gegner oft so weit entgegen, daß er völlig die eigne Position zu verlassen oder wie ein Rohr im Winde zu schwanken scheint. Aber der Schein trügt, wie man bei genauerem Lesen erkennt.

Kant sucht stets seinen Standort gewissermaßen an der fruchtbarsten Stelle zu nehmen, wo viele Linien sich schneiden, wo er den großen, sonst entgegengesetzten Richtungen des Apriorismus und Empirismus, des Realismus und Idealismus gerecht werden und sie von höherem Standpunkt aus überschauen kann, alles Wasser auf seine eigne Mühle leitend und von einem neuen Gesichtspunkt aus die feindlichen Richtungen miteinander aussöhnend, indem er sie vertieft und ihnen die Augen über sich selbst, ihre Vorzüge wie ihre Mängel zu öffnen sucht.

So ist es auch in der Frage des Realismus. Kant empfindet in gleicher Weise die Absurdität des Idealismus wie die Naivität und Unhaltbarkeit des gewöhnlichen Realismus, der, mit Schopenhauer zu reden, zu der subjektiven Welt noch eine zweite objektive hinzukonstruiert, die jener auf ein Haar gleicht. Das Reale ist da, es zu leugnen wäre absurd; es ist gleichsam der unerschütterliche Fels, auf dem alles ruht, nicht nur die Dinge der „Außenwelt", sondern ebenso das Ich. In demselben Atemzuge aber setzt Kant hinzu: Für uns ist es gegeben und erkennbar nur in der Form der Erfahrung, nicht direkt und unvermittelt. So löst er in einer einzigen, ungemein fruchtbaren Konzeption die Schwierigkeiten, welche bei einer oberflächlicheren Fassung dem Realismus wie dem Idealismus im Wege stehen. Erkenntnis ist nicht ein bloßes Abspiegeln einer in derselben Weise fertig gegebenen Realität, vielmehr steckt in ihr schon die Aktivität des Subjekts; sie ist etwas Neues und Eigenes. Auf der anderen Seite aber ist der Realismus Kants nicht eine besondere, der idealistischen Erkenntnistheorie selbständig gegenüberstehende Theorie; vielmehr handelt es sich um die eine Seite eben dieser selben Theorie, die ihrer-

seits ohne den metaphysischen Realismus überhaupt gar nicht verstanden werden kann. Beides steht und fällt miteinander. So darf Kant trotz seines metaphysischen Realismus die Erkenntnis in das „fruchtbare Bathos der Erfahrung" verweisen und vertritt einen erkenntnistheoretischen Optimismus der empirischen Wirklichkeit gegenüber. Alles Licht fällt auf die Sinnenwelt, die aber metaphysisch nichts in sich Ruhendes, selbständig Reales, sondern nur der eigenartig modifizierte Ausdruck einer unabhängigen Realität ist.

Aber lehrt Kant denn nicht mit ausdrücklichen Worten einen lediglich „empirischen Realismus"? Und sieht man in neuerer Zeit nicht mit Recht eben in dieser Zurückführung des absoluten auf dem empirischen Realismus sein Verdienst? Lehrt Kant nicht die „empirische Realität", aber „transzendentale Idealität" von Raum und Zeit? Bezeichnet er seine Lehre nicht selber als „transzendentalen Idealismus" und „empirischen Realismus", der den Gegensatz bilde zu dem „empirischen Idealismus" und „transzendentalen Realismus"? (Vergl. Krit. d. IV. Paralog.)

Hätte man hier stets sorgfältig auf die Terminologie geachtet und sich nicht von Worten täuschen lassen, so wäre viel Verwirrung vermieden worden. Man übersieht, daß es sich hier gar nicht um die metaphysische Frage nach der Realität handelt, in welchem Sinne man üblicherweise den Namen Realismus nimmt, sondern vielmehr um die erkenntniskritische Frage nach der Geltung und Erkenntnisleistung der empirischen Erkenntnis. Realität heißt hier gar nicht Dasein oder Wirklichkeit, sondern Gültigkeit. (Vergl. r 44.) Analog kennt Kant in der Ethik eine „praktische Realität", d. h. Gültigkeit sittlicher Prinzipien. Versteht man diese Ausdrücke metaphysisch, so kommt geradezu das Gegenteil von Kants Meinung heraus. Man würde dann unter „empirischem Realismus" die Ansicht verstehen, als sei die Realität in den Erscheinungen zu suchen. Bekanntlich ist aber bei Kant das Umgekehrte der Fall. Erscheinungen sind für ihn Vorstellungen und als solche etwas Ideales. Mit dem „empirischen Realismus" meint Kant nicht die selbständige Gegebenheit der Außenwelt den erkennenden Individuen gegenüber, sondern die Zuverlässigkeit der sinnlichen Erkenntnisart in ihrem Gebiete. Versteht man heute unter „transzendentalem Realismus" die Meinung, daß die Realität nicht in den Erscheinungen, sondern in den

Dingen selber liege, so ist genau dies Kants Theorie; den Namen „transzendentaler Realismus" aber lehnt er ab. Er versteht nämlich darunter, was Schopenhauer unter „Realismus" überhaupt versteht, die Auffassung nämlich, daß den Sinnendingen, so wie sie uns gegeben sind, Realität zukomme.

Liest man die für diese Frage grundlegenden Abschnitte der Kr. d. r. V. unbefangen im Zusammenhang, — die transzendentale Ästhetik, die Widerlegung der Paralogismen in der ersten Auflage, den Abschnitt „Der transzendentale Idealismus als Schlüssel ..." (r 518 ff.) — so erhält man ein durchaus einheitliches, klares Bild*).

Es ist auch leicht zu erkennen, daß eben derselbe Grund, daß man nämlich Kants Ausdrücke metaphysisch statt erkenntniskritisch nahm, ein doppeltes Mißverständnis verschuldete, nämlich einmal die falsche Deutung von Kants „empirischem Realismus", sodann die Auslegung seines formalen Idealismus als eines dogmatischen, metaphysischen. (So z. B. bei F. H. Jacobi und bei H. Vaihinger; vergl. oben S. 3 f. und 8 f.) Es sei daher zur Klärung auf beide Punkte noch ausdrücklich eingegangen.

Nimmt man einzelne Sätze aus dem Zusammenhang, so glaubt man mit aller wünschenswerten Klarheit den idealistischen Standpunkt der Immanenzphilosophie vor sich zu haben. In der transzendentalen Ästhetik will Kant bewiesen haben, „daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind". (r¹ 304.) Körper sind nur durch unsre Vorstellungen etwas, „von ihnen abgesondert aber nichts". (r¹ 314.) Materie ist „lediglich als ein Gedanke in uns". (r¹ 324.) „Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst." (r¹ 317.) Alle Wendungen dieser Art enthalten doch, wie Jacobi mit Recht zu behaupten scheint, „den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist", ja, einen

*) Weder ist in dieser Beziehung ein Unterschied zwischen der tr. Ästhetik und tr. Logik noch zwischen der 1. und 2. Auflage des Gesamtwerkes vorhanden. Daß freilich die besonders charakteristischen und prägnanten Ausführungen der 1. Auflage von Kant in der 2. mit vollem Bewußtsein getilgt sind, ist gewiß nicht zu bezweifeln und in anderer Hinsicht von Interesse. Im übrigen wird, wenn hier für die verschiedenen Fassungen und Abschnitte völlige Einheitlichkeit der Auffassung behauptet wird, stets vorausgesetzt, was an anderer Stelle ausdrücklich aufgezeigt wird, daß nämlich bei Kant wie bei Kantianern durch gröbere und unzulängliche Fassung jenes Grundgedankens sich unhaltbare theoretische Nebenprodukte ergeben.

„spekulativen Egoismus“ *). Das Bild ändert sich aber sofort, sowie man die Geamtkonzeption nimmt und die Sätze in ihren Zusammenhang stellt. Vor allem ist das ständig wiederholte, einschränkende „in derselben Qualität“ zu beachten.

„Sobald wir aber die äußeren Erscheinungen hypostasieren, sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als außer uns für sich bestehende Dinge“ betrachten, kommen wir zu dem falschen Realismus. (r¹ 325.) Raum und Zeit würden zwei für sich bestehende Undinge werden; die Möglichkeit der Erkenntnis der Sinnenwelt wäre nicht zu begreifen, da ihre Eigenschaften doch nicht als etwas Fertiges in uns hinüberwandern können. Ebenso heißt es in der „Allgemeinen Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik“, „daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen“. (r 59.) Kurz, die Behauptung, daß die Dinge von uns stets unter bestimmten Formen aufgefaßt werden, ist sehr verschieden von der, daß es überhaupt nur Vorstellungen und keine Dinge gebe.

Was versteht Kant denn unter dem „empirischen Realismus“, den er behauptet, und dem „empirischen Idealismus“, den er ablehnt? Er spricht es unzweideutig aus. „Diese Ungewißheit nenne ich die Idealität äußerer Erscheinungen und die Lehre dieser Idealität heißt der Idealismus, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne der Dualismus genannt wird.“ (r¹ 311.) Der „empirische Idealist“ ist also der Skeptiker der äußeren sinnlichen Erkenntnis gegenüber. Er ist „transzendentaler Realist“ und hält als solcher die „Außenwelt“ für etwas der Erkenntnis fertig Gegebenes, kann hinterher aber die Tatsache der Erkenntnis selber nicht begreiflich machen. „Dieser transzendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die

*) Jakobis Kantauslegung entspricht ganz der Art, wie er im Pantheismusstreit Lessings Bemerkungen verwertet. In Einzelheiten scharf auffassend, hat er doch im Ganzen schematisiert und vergröbert und sowohl Lessing wie Kant mißverstanden.

Wirklichkeit derselben gewiß zu machen." (r 1 313.) Es handelt sich also um die Theorie, nach der wir vom Dasein der Außenwelt nicht mit derselben Gewißheit überzeugt sein können wie von dem der inneren Erfahrung. Das Innere sei uns unmittelbar gegeben; zu den äußeren Dingen gelangten wir aber erst vermittelst eines Schlusses von der Wirkung zurück auf die Ursache, welche die Gefahr aller Schlüsse laufe und gegen Anzweifelung nicht hinreichend geschützt sei. Es handelt sich also überhaupt nicht um die Frage der metaphysischen Realität der Außenwelt, wenigstens nur indirekt, sondern vielmehr um die Zuverlässigkeit unserer sinnlichen Erkenntnis. Der von Kant angegriffene Gegner braucht in metaphysischer Beziehung durchaus kein Idealist zu sein und die Realität der Außenwelt zu bestreiten; nur daß er dieser Überzeugung einen geringeren Gewißheitsgrad zuschreibt als der vom Dasein der Innenwelt, sie nur „auf Glauben" hinnehmen zu können erklärt. Vollends steht für Kant selber die Annahme dieser Realität völlig außer Diskussion.

Kant bestreitet sowohl die gegnerische Auffassung von der äußeren wie die von der inneren Erfahrung. Von jener zeigt er, daß sie nicht erst auf einem Umwege erschlossen werde, sondern ebenso unmittelbar gegeben sei wie diese. Umgekehrt aber teilt auch die innere Erfahrung das Schicksal der äußeren, daß nämlich hier wie dort die in ihnen vorliegende Wirklichkeit nicht unmittelbar, sondern nur in der Qualität der Erscheinung gegeben sei. So lenkt Kant von dem Gegensatz zwischen äußerer und innerer Erfahrung hinüber zu dem von sinnlich vermittelter und unmittelbarer, begrifflicher Erkenntnis. Sein Standpunkt des „empirischen Realismus" ist eine „Apologie der Sinnlichkeit". Der sinnliche Charakter ist die stets gleichbleibende, konstante Bedingung, unter der alle Erkenntnis der Innen- wie Außenwelt steht. Es ist „eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung" (r 60), wollte man die sinnliche Erkenntnis zu einer unklaren, verworrenen Erkenntnis des Wesens der Dinge machen. Diese Auffassung würde der Sinnlichkeit zugleich zu viel und zu wenig geben. Die Schranke ist absolut und unübersteiglich; trotzdem ist die sinnliche Erkenntnis das allein uns Gegebene und daher für uns von unersetzlicher Bedeutung, etwas Positives, Eigenwertiges. Der formale Idealismus Kants begründet einen erkenntnistheoretischen Optimismus.

Stellt man aber die metaphysische Frage nach Realismus

oder Idealismus, so ist ohne weiteres klar, daß Kant einen Realismus lehrt, und zwar nicht einen empirischen, sondern einen absoluten. Weder das Physische noch das Materielle stellt in der Art, wie wir es kennen, die Realität dar. Damit ist auf der einen Seite alle psychologische Metaphysik (Metapsychik, Spiritualismus, Pneumatologie), andererseits der Materialismus abgewiesen. Diese beiden Formen des absoluten Realismus haben ja besonders die im Auge, welche im allgemeinen die Metaphysik und insbesondere die metaphysische Verwendung des Substanzbegriffes ablehnen. Wenn Fichte in dem Hypostasieren einer festen Dingwelt den Kardinalfehler erblickt und im Gegensatz dazu die grundlegende Bedeutung des auch den Objektbegriff erst erzeugenden Ich hervorhebt; wenn in Anlehnung an ihn Lotze nicht die Erkenntnis als das Mittel für das Erfassen der Dinge, sondern umgekehrt die Dinge als Mittel zur Erzeugung der Erkenntnis und des seelischen Lebens angesehen wissen will, so kommt hier überall die berechtigte Ablehnung einer absoluten dinglichen Substanz zum Ausdruck. Kants Realismus ist weder eine „Metaphysik" noch eine „Metapsychik". Eher könnte man an eine Art Identitätsphilosophie im Sinne von Schellings oder Goethes Metaphysik der Natur denken. (Vergl. Z. ew. Frieden, S. 173.) Nur darf man das Ding an sich nicht positiv als eine transzendente Wirklichkeit von bestimmter Qualität nehmen, die doch immer nur ein Gegenstück oder eine Verdopplung der empirischen Wirklichkeit werden könnte. Hier läßt Kant mit Bewußtsein den dichten Schleier des Geheimnisses ruhen; Erkenntnis und Sein fallen nie zusammen. Was aber jene schlechte Verdopplungsmetaphysik heimlich und verstohlen tat, nämlich Anleihen bei der Erfahrung machen, das geschieht hier im klaren Lichte und mit vollem Bewußtsein. Nur mit den empirischen Daten können wir jenes „Etwas überhaupt" belegen und „bestimmen". (r¹ 232, r 404.) Die Wirklichkeit ist uns nur modifiziert gegeben, in der Form der sinnlichen Erfahrung, getrennt in Innen- und Außenwelt. Unser Gebiet ist „das fruchtbare Bathos der Erfahrung". „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben." Nur darf man das nicht im Sinne jenes Pantheismus oder Platonismus verstehen, welcher die Sinnenwelt als Schein betrachtet und hinter ihr eine metaphysische, wahre Wirklichkeit annimmt.

Man kann Kant mit einem gewissen Recht vorwerfen, seine Widerlegung des Idealismus (r XXXIX ff. Anm., 274 ff, r¹ 311 ff.) ver-

menge die Frage des empirischen mit der des absoluten Realismus. Er beweise in Wirklichkeit nur die Realität der „Außenwelt", glaube dabei aber die von „Dingen an sich" bewiesen zu haben. Damit steht es nun folgendermaßen. Über die wirkliche Auffassung Kants und den Inhalt seiner Theorie kann nicht der geringste Zweifel bestehen. Eine gewisse Unklarheit entsteht aber außer durch die nicht scharf genug abgegrenzte Verwendung des mehrdeutigen Ausdrucks „Realität" dadurch, daß Kant auf den Standpunkt der Gegner Rücksicht nimmt, welche ihren Idealismus der Außenwelt gegenüber wie selbstverständlich auf einen Realismuß der Innenwelt gründen. So hat Kant eine doppelte Antwort zu geben, einmal die auf den Standpunkt der Gegner eingehende, daß die äußere Erfahrung genau so unmittelbar, gewiß und real sei wie die innere, sodann die, daß die unzweifelhaft vorhandene Realität weder in der inneren noch in der äußeren Erfahrung unmittelbar zum Ausdruck komme, vielmehr hier wie dort nur in der Qualität der Erscheinung. Und dieser zweite Teil der Antwort, der die für Kant selber entscheidende Voraussetzung enthält, hätte allerdings in seinem Unterschied von dem ersten noch entschiedener und nachdrücklicher hervorgehoben werden müssen. Die Beschreibung von Kants Theorie erlaubt sowohl den Ausdruck, daß die äußere materielle Welt Realität habe, — sofern sie nämlich ihrem Sein nach eine Wirklichkeit an sich ist, — als auch den, daß sie überhaupt nichts Reales sei, — sofern man unter ihr nämlich nur die Form, das ideale Erkenntnisbild versteht. Die Dinge haben dieselbe Realität wie ich selber. Das bedeutet nicht, daß ich selber als äußeres Ding, als „Objekt unter Objekten" real wäre, sondern daß ebenso wie der äußeren Erfahrung, so auch der inneren eine selbständige Wirklichkeit zugrunde liegt. Die Voraussetzung jeder empirischen Bewußtseinsäußerung ist ein „transzendentales" Bewußtsein, im empirischen Ich liegt das transzendentale, intelligible.

Mit dieser ersten Unklarheit, die sich daraus ergibt, daß Kant auf den Standpunkt der Gegner eingeht und ex praeconcessis resp. ad hominem argumentiert, hängt eine weitere zusammen. So klar und entschieden Kant in seinen Grundgedanken selber ist, so sorglos und nachlässig ist er häufig in seiner Terminologie. Der Ausdruck „Realität" kann sowohl „Existenz" resp. „Sein" als auch „Gültigkeit" bedeuten. „Empirische Realität" wird von Kant ursprünglich nicht den Sinnendingen zugeschrieben, sondern dem Raum und der

Zeit als formalen Ordnungsprinzipien. Diese haben „empirische Realität", d. h. unbeschränkte Gültigkeit für alle Objekte, die unseren Sinnen nur je vorkommen mögen. In verwandter Weise spricht Kant auch von der „objektiv-praktischen Realität" sittlicher Grundsätze, der Freiheit u.s.f. Braucht man dagegen den Ausdruck „empirische Realität" auch mit Beziehung auf die Sinnendinge selber, so schleicht sich unwillkürlich das Mißverständnis ein, daß es sich in der Sinnenwelt um ein Sein, nämlich ein „empirisches Sein" handle. So verkehrt diese Auffassung auch ist (vergl. oben S. 26 ff.), so verbreitet ist doch diese Annahme, Kant habe durch seinen „empirischen Realismus" die Realität der Sinnenwelt sichergestellt und damit zugleich die Frage des „absoluten Realismus" gegenstandslos gemacht. Das Problem des absoluten sei auf das des empirischen Realismus zurückgeführt worden. Für Kant selber aber hängen in Wirklichkeit beide Fragen unlösbar zusammen, ja sie bilden nur Teile einer einzigen Frage; er durfte gewissermaßen glauben, mit dem empirischen Realismus zugleich den absoluten bewiesen zu haben, da für ihn die sinnliche Erscheinung nur das ideale Erkenntnisbild einer in ihr gegenwärtigen Realität ist.

In einem besonderen Sinne freilich könnte man bei der Frage des empirischen Realismus doch die des absoluten ganz ausschalten, wenn man nämlich nur die Eigenart und den Eigenwert der sinnlichen Erfahrung charakterisieren will. Nur muß man sich dabei bewußt sein, daß Realität in diesem Falle ganz allgemein und neutral gebraucht ist und nicht ein Sein bedeutet. Auch Kant, der sich ja so nachdrücklich seiner „Apologie der Sinnlichkeit" rühmt, kehrt diese Seite der Sache hervor, wenn er von der „Wirklichkeit als Vorstellung" (r 55) redet oder den Idealisten vorwirft, sie vermöchten nicht Wahrheit von Traum und Schein zu unterscheiden. (Prol. 166.) Auch das oben S. 1 über die begriffliche Unterscheidung zwischen dem Erfahrungsgebiet und dem Intelligiblen Ausgeführte gehört hierher. Von den — zunächst nur ganz hypothetisch angenommenen — Objekten jener beiden Sphären könnte nur in einem ganz verschiedenen Sinne nach ihrer Realität gefragt werden. In diesem Sinne könnte man von „empirischer Realität" reden, um dadurch den Eigenwert und die Eigenart der sinnlichen Erfahrung in ihrem Gegensatz zum Intelligiblen und der rein begrifflichen Erkenntnis zu bezeichnen; und zweifellos klingt dies Motiv bei Kant mit. Die verbreitete Auffassung zieht freilich den Horizont des Realitätsproblems noch enger. Da man das

erkennende und handelnde Subjekt schon als selbstverständlich real voraussetzt, so beschränkt man das Realitätsproblem auf das der Realität der „Außenwelt". Indes dies letztere kann man, ohne auf die Frage des „absoluten Realismus" einzugehen, nur dadurch lösen, daß man die äußere Erfahrung in ihrem Unterschied von der inneren beschreibt und jedes der beiden Gebiete in seinem Zusammenhang und seiner Einheitlichkeit charakterisiert.

Auch die sogenannte „immanente Philosophie", selbst in ihrer extrem-subjektiven Form, dem Solipsismus, bestreitet ja in gewissem Sinne die Realität der sinnlichen Außenwelt durchaus nicht. Sie läßt den auf die Außenwelt bezüglichen Erlebnissen ihre volle Eigenart, und indem sie diese beschreibt und festhält, versteht sie sie als eine besondere Gruppe von Erlebnissen innerhalb des gesamten Gebiets der Bewußtseinsdaten. Nicht mit Unrecht berufen sich auch Denker dieser Richtung auf Kant; nur ist die Einschränkung hinzuzufügen, daß sie eine von Kant dem Gegner gegenüber „ad hoc" benutzte Wendung, hinter der eine weit tiefere Auffassung liegt, für die positive Gesamtauffassung nehmen. Kant spricht in diesem Sinne gelegentlich von der Realität der äußeren Vorstellungen eben als Vorstellungen (r 55, r¹ 314). Wenn der naive Realist den idealistischen Immanenzphilosophen mit derber Ironie verspottet, er merke es beim Essen des Bratens ja wohl, daß er satt werde, und beim Anrennen gegen den Laternenpfahl, daß es etwas Reales gebe, so trifft dieser Spott ihn nicht. Soweit das unmittelbare Erleben inbetracht kommt, vermag auch der Solipsismus der Realität der Außenwelt gerecht zu werden. Sobald man aber von der bloßen Beschreibung zu einer Erklärung übergeht, erhebt sich das Problem des absoluten Realismus.

Das Gefühl der Absurdität des idealistischen bezw. solipsistischen Standpunktes ist an sich freilich nicht unberechtigt, und ihm ist von Denkern so verschiedener Richtung wie Hume, Schopenhauer, Riehl, Dilthey Ausdruck gegeben worden. Dies Gefühl aber und die instinktive Abneigung des „gemeinen Verstandes" gegen den Idealismus ist doch oft in theoretisch unzureichender und anfechtbarer Weise geltend gemacht worden. Man erklärt den konsequenten Solipsismus für theoretisch unwiderlegbar; er sei nur „praktisch" im Leben und Handeln zu widerlegen. Damit tut man nun den äußerst bedenklichen Schritt, das Problem vom theoretischen auf das praktische Gebiet hinüber-

zuspielen*). So führt Dilthey ein Gespräch zwischen einem Vedantisten und Buddhisten an, in dem der Idealismus so widerlegt wird: „Behauptet jemand, wir gewahren keine Objekte, so ist dies, als wenn jemand, der ißt, während sich ihm die Sättigung ganz unmittelbar fühlbar macht, behauptet, ich esse nicht und werde auch nicht satt." Dilthey fügt hinzu, dies drücke richtig aus, daß die Realität im Willen aufgehe. Ähnlich urteilt Hume, der Solipsismus sei theoretisch nicht zu widerlegen, werde aber fortwährend durch das praktische Leben widerlegt. Auch Schopenhauer meint, der „theoretische Egoismus" sei durch Beweise nimmermehr zu widerlegen, könne als ernstliche Überzeugung aber allein im Tollhause gefunden werden. Man dürfe ihn wie eine kleine unbezwungene Grenzfestung ohne Gefahr im Rücken liegen lassen. (D. W. a. W. u. V., II, § 19.) Indes der Weg, das Realitätsproblem vom theoretischen auf das praktiche Gebiet hinüberzuführen, erscheint als durchaus verfehlt, sei es daß man wie Schopenhauer den Voluntarismus in metaphysischer Weise faßt oder in so ausgesprochen antimetaphysischer wie Dilthey. Mit Recht erklärt Wundt (Phil. Stud. XII, 398 f.) gegenüber Hume und Schopenhauer, daß sich hinter ihrer impulsiven Ablehnung des Subjektivismus eine theoretische Schwäche ihrer eigenen Erkenntnistheorie verberge, nämlich die Annahme, daß das Objekt ursprünglich eine lediglich subjektive „Bewußtseinserscheinung" sei, von der man erst nachträglich durch Reflexionen und Schlüsse zu den wirklichen Dingen hinübergelangen könne. Dieser Methode des Subjektivismus und des grundsätzlichen Zweifels stellt Wundt umgekehrt den Grundsatz entgegen, von vornherein Vertrauen zu haben und an der Objektivität des Vorgestellten nur in den Fällen zu zweifeln, wo bestimmte Gründe dazu nötigen. (Vergl. oben S. 31 Anm., S. 46.) Dagegen ist es eine unhaltbare und geschichtlich falsche Darstelluug, wenn Wundt sagt, auch bei Kant führe auf theoretischem Gebiet kein Weg zu der Wirklichkeit der Dinge hinüber. Daher habe er einen solchen Weg nur im prak-

*) Dies Verfahren hat seine Parallele besonders auf dem Gebiet der Religionsphilosophie, wo man auf theologischer Seite häufig Probleme, die schon an sich schwierig sind und in Übergangszeiten der geistigen Kultur schwierig bis zur Unlösbarkeit erscheinen, einfach dadurch beseitigt, daß man sich vom theoretischen Gebiet auf das praktische hinüberrettet. Dabei ist freilich noch der Unterschied nicht zu übersehen, ob man eine Theorie entwirft, die dem Willen eine entscheidende Rolle zuweist, oder ob man das „Praktische" selber, Gefühl und Wollen, an die Stelle der theoretischen Lösung treten läßt.

tischen Handeln suchen können und verwandle auf diese Weise die wirklichen Objekte in praktische Postulate. (Syst.[3] I, 93.) In Wahrheit ist die theoretische Voraussetzung Kants gerade in der Erfahrungslehre das allem inneren wie äußeren Erleben zugrunde liegende Sein; empirisch gegeben ist dies aber auf praktischem Gebiet ebensowenig wie auf theoretischem. Eher könnte man jene Darstellung auf Fichte beziehen, der an diesem Punkte sehr stark von Kant abweicht. Indes Wundt scheint an das „praktische Realisieren" der Vernunftideen Gott, Freiheit, Persönlichkeit zu denken, die bei Kant ja auch als praktische Postulate auftreten. Dies „Realisieren" ist aber seiner Hauptbedeutung nach kein Postulieren; vielmehr handelt es sich nur um eine immanente Charakteristik des Sittlichen, wobei der Begriff der Realität nur in übertragenem Sinne zu verstehen ist. (Auf die Bedeutungen des Postulatbegriffs werde ich in einer Arbeit über Kants Religionsphilosophie eingehen.) Vor allem aber ist die Realität, die den Erscheinungen zugrunde liegt und in ihnen erscheint, etwas ganz anderes als jene zunächst lediglich hypothetisch genommenen Vernunftbegriffe.

Dilthey führt unseren Glauben an die Realität der Außenwelt auf die Willenserfahrungen von Impuls und Widerstand zurück. (Sitzungsberichte d. Kgl. Pr. Ak. d. Wiss. z. Berlin 1890, S. 977 ff.) Seine scharfsinnigen und in psychologischer Hinsicht wertvollen Darlegungen sind doch in erkenntnistheoretischer Beziehung keineswegs überzeugend. Bezeichnend für seine Behandlung der Frage ist, daß er mit der Erklärung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt zugleich die Frage nach dem Recht dieses Glaubens beantwortet zu haben meint. Dies hängt einerseits damit zusammen, daß er „den Menschen in seiner empirischen Lebensfülle" und Totalität zu nehmen sucht im Gegensatz zu einem beschränkten „Intellektualismus", der nur den vorstellenden Menschen zugrunde lege; andererseits mit seiner grundsätzlichen Ablehnung aller Metaphysik. „Die philosophische Begründung dieses Glaubens kann nur dasjenige analytisch darstellen, was in der lebendigen Erfahrung gegeben ist, und dann vermittelst der in dieser Erfahrung aufgefundenen Bestandteile den Horizont derselben erweitern. Sie spricht also nur aus, was Realität der Außenwelt im wohlverstandenen Sinne dieser Erfahrung ist." (1019.) Alle metaphysischen Spekulationen entspringen nur dem Mangel an kritischer Selbstbesinnung. „Das Denken will hier hinter die Tatsachen

zurück, die in seinen Begriffen ausgedrückt sind." (1022.) Man bleibt letztlich aber immer auf die lebendige Erfahrung und deren Analyse angewiesen; alle Versuche rationalistisch-synthetischer Konstruktion der Wirklichkeit können das ursprüngliche lebendige Ganze nicht wieder hervorbringen. Sie schaffen nur neue Schwierigkeiten, aber keinen Nutzen. „Ziehen wir hieraus abstrakte Begriffe und bringen sie in Beziehungen, so entlocken wir durch diese Prozedur der Erfahrung nichts über sie Hinausreichendes." (1022.) Indes, so wertvolle Bemerkungen Dilthey im einzelnen macht und so beherzigenswert seine Darlegungen als Mahnung zur Behutsamkeit bei erkenntnistheoretischen Untersuchungen sind, im ganzen ist es doch ein Zerrbild von Metaphysik und Intellektualismus, das er entwirft. Die erkenntnistheoretische Frage quid iuris läßt sich nicht auf die psychologische quid facti zurückführen. Diltheys Ablehnung des „Intellektualismus" wird zu einer Ablehnung des Theoretischen und der Wahrheitsfrage überhaupt.

Sieht man näher zu, so bemerkt man, daß er mit der von ihm so lebhaft bekämpften intellektualistischen Metaphysik eine unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung teilt, welche indirekt der eigentliche Grund dafür ist, daß er die Frage auf das Gebiet des Praktischen hinüberspielen zu müssen glaubt. Es ist der falsche Begriff des Bewußtseins, das nicht aus sich selbst herausgehen kann, der Monade, die keine Fenster hat. Da das vorstellende Bewußtsein sich nicht selbst überspringen kann, ist ihm alles Äußere nur als subjektive Vorstellung gegeben. Dies ist der Grund für Diltheys Überzeugung, auf theoretischem Standpunkt sei der Phänomenalismus unausweichlich und die Realität nur indirekt durch Schlüsse zu gewinnen, es sei daher nötig, sich auf den Willen bezw. die Totalität des Lebens zurückzuziehen, wo „unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen" (984) die Realität unmittelbar gegeben sei. Indes, die Unmittelbarkeit und das Recht jener praktischen Erfahrung zugegeben, braucht man deshalb das Theoretische herabzusetzen? Der Grund dafür bei Dilthey ist einzig jener falsche Begriff des vorstellenden und erkennenden Bewußtseins, den er unbesehen übernommen hat, der in Wahrheit aber unhaltbar ist und dem Wesen aller Erkenntnis widerstreitet. Die gleiche Voraussetzung kann man im übrigen auch gegen Diltheys eigene voluntaristische Lösung geltend machen: Kann das vorstellende Bewußtsein nicht über sich hinaus, so das fühlende und wollende ebensowenig, und alle dem widersprechen-

den vermeintlichen Erfahrungen müßten als Selbsttäuschung gedeutet werden. Es bleibt nur der Standpunkt der Immanenz und die Beschreibung der Erlebnisse übrig.

Dilthey teilt mit Kant das Gefühl der Absurdität des Idealismus und führt dessen Wort an, es sei „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft" (r XXXIX), daß man den willkürlichen Angriffen des Idealismus keinen zwingenden Beweis sollte entgegenstellen können. Dilthey fügt aber hinzu, in dieser Forderung eines Beweises liege eben der Fehler des Intellektualismus, der vermittelst eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache die Realität begründen wolle. Er übersieht, daß Kants „Beweis" eben in der Abwehr eines solchen vermittelnden Beweisverfahrens besteht. Vielmehr steht Kant hier dem eigenen Gedankengange Diltheys sehr nahe, wenn er die Tatsache aufzeigt, daß die Realität der Außenwelt mit der des Ich stehe und falle; daß sie nicht minder gewiß und unmittelbar gegeben sei als die des Ich. Nur hält sich Kant auch hier auf rein theoretischem Gebiet.

In teilweisem Anschluß an Dilthey und in Fortführung seiner Motive hat M. Frischeisen-Koehler in zwei ungemein anregenden Arbeiten, der ausführlicheren Schrift „Wissenschaft und Wirklichkeit" (Teubner 1912) und dem straff zusammenfassenden Vortrage „Das Realitätsproblem" (Reuther & Reichard 1912) einen „empirischen Realismus" vertreten, der auf den Begriffen Empfindung und Erlebnis fußt und besonders der Marburger Kantschule gegenüber das alogische Moment der Erkenntnis betont. Den „absoluten Realismus" wie alle Metaphysik lehnt er ab und findet selbst Diltheys Ausführungen noch nicht frei von Intellektualismus. Der Begriff eines selbst von der Beziehung auf ein „Bewußtsein überhaupt" unabhängigen Seins schließe zwar keinen Widerspruch ein; bei jedem Versuche einer positiven Bestimmung müsse man jedoch entweder aus der empirischen Anschauung oder dem nur zur Ordnung der empirischen Anschauung bestimmten Denken borgen. (Vergl. oben S. 1.) Auch er will daher das Realitätsproblem auf das der Realität der Außenwelt zurückführen. „Alle Versuche einer Widerlegung des Idealismus richten sich am Ende und ausschließlich gegen den subjektiven Idealismus, und alle Bemühungen, eine vom Bewußtsein unabhängige Realität zu entdecken und zu beweisen, gehen auf nichts weiter als auf die Ermittlung einer vom individuellen Bewußtsein unabhängigen Welt. Das Problem des Realismus ist nicht das Transzendente, sondern

das Transsubjektive." (Wiss. u. Wirkl., S. 229.) In der geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Realismus habe man durchgehend das „individuelle Bewußtsein" und das „Bewußtsein überhaupt" verwechselt und daher mit dem empirischen auch schon einen absoluten Realismus zu erweisen gemeint. Offenbar ist hierbei nicht zuletzt an Kants „Widerlegung des Idealismus" gedacht.

Man wird diesen Ausführungen weithin zustimmen und doch die Formulierungen nicht für eine befriedigende Lösung halten können. Ein „absoluter Realismus", der mit jener schlechten, das Sein verdoppelnden Metaphysik identisch wäre, ist in der Tat unhaltbar; nicht das Transzendente, sondern das Transsubjektive ist das Problem des Realismus. Indes die in anderer Rücksicht wichtige Unterscheidung von „empirischem Bewußtsein" und „Bewußtsein überhaupt" scheint hier nicht am Platze zu sein. In der neueren Kantbewegung, zumal bei der Marburger Kantschule, wird auf diese Unterscheidung großes Gewicht gelegt, um den objektiven, methodischen Idealismus von dem subjektiven, materialen zu unterscheiden. Nicht von dem empirischen Subjekt in seiner Zufälligkeit, sondern von den objektiven Gesetzen der Vernunft werden die Dinge abhängig gedacht. Das „Bewußtsein überhaupt" ist es, welches seine Formen und Gesetze in die Dinge „hineinlegt" und dadurch Erkenntnis erzeugt. Durch die Betonung des Gedankens, daß dem individuellen Subjekt die Außenwelt als fest gegebene Realität gegenüberstehe, soll der Realismus gerettet werden. Darin liegt schon, daß man nur im empirischen Sinne von Realismus reden kann.

Es ist hier aber eine Zweideutigkeit in dem Ausdruck „unabhängig" zu beachten. Bald nimmt man ihn nämlich als „unabhängig dem Sein nach", bald als „unabhängig der Qualität bezw. dem Erkenntnisbilde nach". Ihrem Sein nach sind die Dinge nicht nur vom individuellen Bewußtsein, sondern ebenso vom Bewußtsein überhaupt unabhängig. Ein Bewußtsein, von dem die Dinge ihrer Wirklichkeit, ihrem Sein nach abhängig wären, könnte nur ein göttliches sein, dessen Erkennen zugleich ein Schaffen und Hervorbringen der Welt wäre. Das „Bewußtsein überhaupt" ist aber nicht als eine Vergrößerung des individuellen zu denken, als eine konkrete metaphysische Substanz, sondern es ist in jeder Äußerung des empirischen Bewußtseins gegenwärtig. Es kann sich daher auch nur auf die Form unserer Erkenntnis beziehen, in keiner Weise aber den Begriff der unabhängigen Realität selber

erschüttern. Es erzeugt nicht das Dasein der Dinge, sei es auch nur das „empirische Dasein", — was im übrigen ein Unbegriff ist —, sondern nur die Formen und Gesetze der Erscheinung der Dinge.

Indem man nun aber, um den idealistischen Wendungen gegenüber doch den Realismus zu retten, die selbständige Realität der empirischen Welt dem individuellen Subjekt gegenüber betont, schiebt sich unversehens die andere Bedeutung des „unabhängig" ein. Wenn es hieß, die Dinge seien zwar unabhängig vom empirischen Bewußtsein, dagegen nicht vom Bewußtsein überhaupt, so konnte, wie wir sahen, das „nicht unabhängig" in letzterem Falle nur auf die Form der Erkenntnis bezogen werden; in ersterem aber versteht man das „unabhängig" mit einem Male als „unabhängig dem Sein nach". Das Letztere würde seinen vernünftigen Sinn haben, wenn man darunter mit Kant verstände, daß der unreflektierte Standpunkt des täglichen Lebens wie der positiven Wissenschaften die äußeren Dinge mit Recht in der Art, wie sie uns erscheinen, als real annehmen dürfe, während erst die kritische, philosophische Überlegung zu der Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" führe. So aber, da man das „Ding an sich" streicht, ergibt sich jene oben charakterisierte verkehrte Auffassung, welche die „empirische Realität" als solche als eine Art Sein auffaßt. (Vergl. oben S. 24 die bezeichnende Äußerung Liebmanns!)

Das Problem des Realismus ist zwar nicht das metaphysisch Transzendente, das stets nur durch Erschleichung positiv bestimmt werden könnte, sondern das erkenntnistheoretisch Transzendente, welches uns empirisch gegenwärtig ist, aber nur in der Qualität der Erscheinung faßbar ist. Die Frage des absoluten Realismus ist nicht auf die des empirischen, sondern umgekehrt diese auf jene zurückzuführen.

Die Frage nach einer unabhängigen Wirklichkeit meldet sich in doppelter Weise. Einmal, wenn ich nach der Realität nicht nur des Erlebten und Empfundenen, sondern der des Erlebenden und Erkennenden frage. Mache ich das Subjekt zu einem „Objekt unter Objekten" und das Erkennen im Sinne des Pragmatismus zu einem biologischen Prozeß, so beantworte ich die Frage in einem bestimmten metaphysischen Sinne, allerdings in einem solchen, bei dem der selbständige Wahrheitswert der Erkenntnis verloren geht. Nicht minder erhebt sich das Problem der

selbständigen Wirklichkeit von der „Außenwelt" her. Wenn ich die „äußeren Erscheinungen" einfach als selbständige Dinge nehme, so gebe ich wiederum eine voreilige metaphysische Antwort. Dagegen lehrt die kritische Besinnung, daß im empirischen Bewußtsein, sofern es wahre Erkenntnis erzeugt, ein transzendentales, im empirischen Ich ein intelligibles zum Ausdruck kommt. Umgekehrt steht uns in der empirischen Außenwelt, wenngleich in der Form der Erscheinung, eine in sich bestimmte und von unserem Erkennen völlig unabhängige Wirklichkeit gegenüber. Im Pragmatismus und Positivismus wird sowohl die Eigenart und Würde des Ich als auch der selbständige Wahrheitswert der Erkenntnis aufgegeben. In der Marburger Kantschule dagegen, deren Vertreter das Unpersönliche, Logische und den objektiven Wahrheitswert der Erkenntnis aufs stärkste betonen, wird sowohl die metaphysische Realität der Dinge wie des Ich bestritten. Von jener bleibt nur die Empfindung als „Aufgabe", die dann vom Denken zu lösen ist, vom Ich als einziger psychologischer Rest die „Bewußtheit" übrig. Die Verbindung der objektiven Erkenntnis mit dem bestimmten empirischen Ich ist unerklärlich. Mit Recht sagt Frischeisen-Koehler: „Wird weiter hervorgehoben, daß die Aufhebung der vor der Erkenntnis seienden Dinge solange nicht genügt, als nicht auch ihr notwendiges Gegenglied, das erkennende Subjekt, seines metaphysischen Seinscharakters entkleidet wird, dann ist nicht zu verkennen, daß damit nicht sowohl die Erkenntniskritik von allen absoluten Voraussetzungen losgelöst, sondern vielmehr sie selbst in eine Erkenntnis des Absoluten verwandelt wird." Dann „wird die Welt mit Einschluß aller Subjekte und Objekte in ihr zu dem sich entfaltenden Logos. Eine panlogistische Metaphysik ist die unabwendliche Konsequenz einer jeden Logik, die sämtliche Realbehauptungen auf logische Relationen reduziert." (Das Realitätsproblem, S. 15.) Nur die Selbständigkeit der Dinge aufzuheben, dagegen nicht die des Ich, erscheint von hier aus als eine Halbheit; daher wird der metaphysische Subjektivismus Fichtes auch abgelehnt. Macht man aber reinen Tisch und verwirft die selbständige Wirklichkeit des Ich wie der Dinge, so kommt man zu einem absoluten, völlig unpersönlichen Logismus, der sich von dem Hegels durch die Ablehnung der Metaphysik unterscheidet, wider Willen aber selber in eine Metaphysik, wenngleich etwas anderer Färbung, umschlagen muß. Diese in höchstem Grade idealistische Philosophie, die als solche auch von ihrem Urheber

H. Cohen vertreten wurde, findet trotzdem oft nicht schwer den Übergang zu den völlig entgegengesetzten Richtungen des Empirismus und Positivismus. Die letzteren haben mit jener nämlich die gleiche Voraussetzung gemein, die konsequente Aufhebung des Ich wie der Dinge; nur daß die Vertreter der Marburger Schule an die Stelle der Realität „an sich" die „Idee" setzen, der „Korrelativismus" von Laas, Riehl u. a. dagegen sich an die empirischen Gegenstücke des Ich wie der Dinge hält.

Mit vollem Recht macht Frischeisen-Köhler gegenüber dem abtsrakten Logismus der Marburger Kantschule die Bedeutung der Empfindung geltend. Dagegen ist es m. E. keine befriedigende Lösung, den Realismus nur als empirischen gelten zu lassen und allein auf Empfindung und Erlebnis zu gründen. In irgend einer Weise muß in jeder abgeschlossenen Weltauffassung auch der Logos als eine Realität angesetzt werden, nur selbstverständlich nicht so, als sei er eine noch so „überfein" gedachte dinglich-materielle Realität. Für das besondere Gebiet der empirischen Einzelerkenntnis hat die Empfindung freilich grundlegende Bedeutung; aber „empirische Erkenntnis" ist etwas anderes als „Erkenntnis des Empirischen überhaupt". (r 401.) Es ist zu unterscheiden die konkrete empirische Erkenntnis, deren entscheidendes Kennzeichen stets Empfindung bezw. Erlebnis ist, und das allgemeine Urteil über den Realitätscharakter des Erlebten*).

Eben dies scheint V. Kraft in seiner neue Wege suchenden Arbeit „Weltbegriff und Erkenntnisbegriff" (Leipzig 1912) im Auge zu haben, wenn er den Realismus als eine erklärende Theorie des Erlebnisgegebenen hinstellt. Durch diese Erkenntnis, daß es sich um eine erklärende Theorie handle, werde die falsche Alternative überwunden, daß Erkenntnis entweder Aussage von wahrgenommenen Tatsachen sein müsse, oder durch vermittelnde Beweise daraus abgeleitet**).

*) Man kann eine gewisse Analogie hierzu in dem „praktischen Realisieren" der Vernunftbegriffe Gott und Freiheit finden, ohne doch die Verschiedenheit der Gebiete zu übersehen. Die Realität Gottes wird selber nicht erfahren und doch behauptet. Es kann sich schon dem Begriff Gottes nach nicht um eine wirkliche Erfahrung handeln. Vielmehr wird eine in bestimmten konkreten Erfahrungen zum Ausdruck kommende, in ihnen als Voraussetzung liegende Wahrheit ausgesprochen.

**) Zu vergleichen ist auch der von M. Schlick in dem Aufsatz „Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik" (Vierteljahrsschrift f. wiss. Ph. u. Soz. 1910, Heft 4) gelegentlich einer Polemik gegen Rickert hervorgehobene Unterschied von „Wissen um etwas" und „Wissen über etwas".

In der Beurteilung von Kants Stellung zum Realitätsproblem vermag ich Kraft nicht zuzustimmen, halte aber seine Kritik des Neukantianismus für äußerst beachtenswert. So z. B. wenn er die Entgegensetzung von Erscheinungswirklichkeit und wahrer Wirklichkeit für ein unverarbeitetes metaphysisches Residuum erklärt und statt dessen unserer Erfahrungserkenntnis unmittelbar Vertrauen entgegengebracht wissen will. Endlich hebt er mit Recht die Verwirrung hervor, die durch Äquivokationen in den Begriffen „Bewußtsein überhaupt" und „Erscheinung" angerichtet wird. Das „Bewußtsein überhaupt" schillert zwischen der Bedeutung einer Realität und Abstraktion. „Erscheinung" wird bald genommen als „Bewußtseinsphänomen", bald objektiv als „Naturerscheinung". Vergl. oben Kap. 4, S. 22 ff.

7.
Der negative Phänomenalismus.

Leider hat Kant selber die klare und in sich geschlossene Grundkonzeption, welche erkenntnistheoretischen Phänomenalismus und seinsphilosophischen Realismus wechselseitig aufeinander bezieht, dadurch verwirrt und zerstört, daß er seinem Phänomenalismus z. T. jene gefährliche skeptische Wendung gegeben hat, die gemeinhin, obzwar mit Unrecht, als das Eigentümliche seiner Erkenntnislehre gilt, in Wahrheit aber in der Geschichte der Philosophie ein uraltes Erbstück ist und sich stets in Verbindung mit einer quantitativen, mechanistischen Auffassung der Wirklichkeit und als deren Konsequenz einstellt. Indem wir auf diese Wendung eingehen, soll einstweilen die weitere Komplikation außer Betracht bleiben, daß Kant die „Erscheinung" in einen subjektiven und objektiven Faktor zu dekomponieren unternimmt und die Unterscheidung dieser beiden Faktoren mit dem ganz heterogenen Unterschied von Form und Stoff der Erkenntnis identifiziert; auch auf die Bedeutung der Wahrnehmung in ihrem Eigenwert soll erst in einem späteren Zusammenhang eingegangen werden. Der Subjektivismus, der sich aus der mathematischen Auffassung der Wirklichkeit ergibt, ist weit radikaler sowohl als der, welcher sich auf die unvollkommene

sinnliche Erkenntnisart des Menschen stützt, als auch der, welcher in dem Vernunftcharakter synthetischer Realurteile einen Beweis der Subjektivität findet. Jener radikale Subjektivismus umspannt alles andere.

Der Begriff der Erscheinung erhält hier einen durchaus negativen, skeptischen Sinn. „Die Erscheinung" ist „nur Erscheinung". Das Ding an sich steht im Gegensatz zur Vorstellung, „denn wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu tun", (r 235) und diese sind, wie es oft heißt, nur „Modifikationen", „innere Bestimmungen unseres Gemüts". (r 242.) Die Erkenntnis kann nicht über sich hinaus, sie erkennt nicht Dinge, sondern Erkenntnisse. Das Bewußtsein hat gleichsam eine räumliche Grenze, die nie und auf keine Weise durchbrochen werden kann. „Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts als lediglich unsere eigenen Bestimmungen." (r[1] 320.)

Es ist die streng in sich eingeschlossene Substanz, die Monade, die weder außer sich wirken noch erkennen kann. „Die Monade hat keine Fenster." Nur daß Leibniz diese Isolierung durch die prästabilierte Harmonie gewissermaßen wieder aufhebt und ausgleicht. Wo, wie bei Kant, diese Ergänzungstheorie fehlt, da ist die Skepsis radikal und auf keine Weise heilbar. Hinter jene Bewußtseinsauffassung kann nie zurückgegangen werden. In dieser Beziehung hat man in Kants Lehre mit Recht einen „absoluten Skeptizismus" (Volkelt) gesehen, oder einen „Agnostizismus", der sämtlichen Erkenntnisfragen, sei es der Wirklichkeit überhaupt, sei es insbesondere des Übersinnlichen, ein unerbittliches „non liquet" entgegensetzt. Hier ist nicht die Rede von einer „Grenze", sondern einer „Schranke", einem „Schlagbaum für die forschende Vernunft" (vergl. Kant in M. A. d. N., S. 251).

Der Kürze halber nenne ich die oben Kap. 3, S. 10 ff. erörterte Theorie den „positiven", die zuletzt behandelte dagegen den „negativen Phänomenalismus". Der letztere steht unverkennbar mit der im Kap. 2, S. 7 ff. dargestellten Auffassung in Verbindung; nur daß dort die Vorstellungen eigentlich nur in ihrem Sein, ihrer psychischen Existenz im Bewußtsein wie ihrem Gewirktsein von einer transzendenten Ursache getroffen wurden. Hier dagegen handelt es sich um die Qualität, den Erkenntnisinhalt der Vorstellungen, und es wird aus jener metaphysischen Beurteilung der Vorstellungen die skeptische erkenntnistheoretische Folgerung gezogen.

Der wesentliche Unterschied aber von jenem „positiven Phänomenalismus", bei dem das Ding an sich der Erfahrung immanent gedacht wurde, liegt auf der Hand. Dort war die „Erscheinung" eine Verbindung mit der Wirklichkeit, hier dagegen spricht sie die absolute, unüberwindliche Trennung aus. Dort konnte von einer Qualität der Wirklichkeit, der die Qualität, wie gleichsam das Erkenntnisbild sie zeigt, als etwas Fremdes gegenüberstünde, gar nicht die Rede sein. Für die bestimmte, konkrete Erfahrung blieb der Wahrnehmung ihr volles Recht; die apriorische Charakteristik der Erkenntnis betraf nur den allgemeinen Gesichtspunkt, daß Erkenntnis dem erkannten Sein gegenüber etwas Neues und Eignes sei. Es ist eine falsche Gesamtauffassung, Erkenntnis und Sein so gegenüberzustellen, als enthielten beide für sich eine inhaltliche Wahrheitsqualität, ein Bild, einen Wirklichkeitsumriß, und nun könnte man beide vergleichen und die Ähnlichkeit oder Gleichheit oder Verschiedenheit feststellen. (Prol. 68, Schluß von Anm. II.) Vielmehr fassen wir in der Form der Erkenntnis das Sein. Die prinzipielle Skepsis, ob denn doch am Ende in Wirklichkeit nicht doch alles ganz anders sei, als unsere Erkenntnis uns zeige, ist völlig sinnlos. (Vergl. Lotze, Log. 1874, S. 476 f.) Der „positive Phänomenalismus" enthielt indirekt zugleich eine Bejahung des geistigen Prinzips. Das bloß Dingliche und Faktische ist nicht das letztlich allein Reale; der Geist, die Vernunft, die in der Erkenntnis zum Ausdruck kommt, ist nicht eine bloße Effloreszenz oder Wirkung oder Begleiterscheinung des Materiellen. Es zeigt sich vielmehr die Linie zu Fichte und Hegel, welche mit bewußter Klarheit den „Realismus"*) des idealen Prinzips betonten. Bei dem „negativen Phänomenalismus" aber kann weder von einem idealen Prinzip noch von seinsphilosophischem Realismus die Rede sein. Von einem bewußtseinstranszendenten Sein kann ich gar nichts wissen. Schon die Vorstellung des affizierenden Dinges an sich ist streng genommen Kontrebande. Von jener monadologischen Voraussetzung aus würde nur eine prästabilierte Harmonie das Bewußtsein zum Spiegel des Universums machen können. Die Monade weiß nur von sich selber.

Man kann die Systeme von Leibniz und Kant als zwei großartige Versuche betrachten, den Übergriffen der neueren mechanistischen Weltauffassung entgegenzutreten, ihnen die Spitze

*) Vergl. oben.

abzubrechen. Beide Versuche aber sind mit Mitteln unternommen, welche dem Gegner weithin entgegenkommen*).

Der skeptische Phänomenalismus ist der stetige Begleiter und Schatten einer mechanistischen Weltauffassung, welche die qualitativen Unterschiede der Wirklichkeit leugnet und für lediglich subjektiv erklärt, sei es daß für das eigentlich Wirkliche eine Vielheit von qualitätslosen Elementen und deren Bewegung erklärt wird wie im Demokritismus, oder daß die Meinung hinzugenommen wird, es gebe nur eine Substanz. In diesem Falle entsteht ein starrer statischer Pantheismus, der alle Verschiedenheit in der einen identischen Substanz untergehen läßt. Ἓν καὶ πᾶν. Werden und Veränderung sind nur Schein, alles zeitliche Geschehen nur trübende Wolke. Und wie in dem von der Kausalität entblößten Substanzbegriff alles in eine identische Substanz zusammenrinnt, so schwebt andererseits die von allen substanziellen Trägern abgelöste Kausalität in der Luft und wird eine Kette ohne Anfang und Ende. Vergebens sucht man die Antinomie zwischen den Begriffen Substanz und Kausalität durch Aufopferung je des einen dieser Begriffe zu lösen. Die falsche Voraussetzung ist der starre, mathematische Substanzbegriff, mit dem hinterher keine Dynamik verknüpft werden kann.

Leibniz trat der Überschätzung des Identitätsbegriffs, des Satzes vom Widerspruch (den er durch das Gesetz der Angemessenheit ersetzt wissen wollte), entgegen und bekämpfte die quantitierende atomistische Auffassung der Wirklichkeit. Durch Addieren und Summieren erreicht man keine Einheit, kein Wesen. Zu Anfang schon muß als ideales Ziel das Ganze da sein; die geistige, ideale Einheit kann allein das Wesen konstituieren und in allen materialen Wandlungen beharren. — Diesen geistigen Substanzbegriff, die Monade, faßte er aber als mathematisch abgeschlossen, aller Veränderung und Entwicklung entnommen. Alles Wirken und Erkennen ist nur scheinbar, die zeitliche Existenz nur eine sinnliche Vorstellungsweise, gleichsam das Auseinanderziehen einer identischen, zeitlosen Substanz.

Diese Konzeption wirkte bei Kant nach. Wie stark dieser der mechanischen Welterklärung zuneigte, ist bekannt; von der Theorie des Himmels und den Träumen eines Geistersehers an

*) Vergl. die grundlegenden Ausführungen von J. Kremer, Das Problem der Theodizee, bes. S. 40ff. Vergl. auch E. Tröltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905, S. 41ff.

bis zu den geschichtsphilosophischen Arbeiten und der Kritik der Urteilskraft. Selbst die menschliche Kulturgeschichte wird in einem kühnen Entwurf mechanistisch konstruiert, wie der Zwang des sozialen Lebens und die gewaltigen Hebel der elementaren menschlichen Leidenschaften zuerst die Individuen und dann die ganzen Völker zusammenbinden und dem Ideal des Völkerfriedens entgegentreiben. Andererseits ist aber diese Gesamtkonstruktion doch nur die Schöpfung des Ich*), der Freiheit, welche für alle Wissenschaft wie Moral die unersetzliche Bedingung bildet.

So wird das Ich aus der lähmenden Umklammerung des Mechanismus befreit und der ganzen Natur gegenübergestellt. Die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Synthese wendet sich gegen den Kern der mechanistischen resp. sensualistischen Auffassung, die Zurückführung aller Unterschiede auf Identität, gegen die empiristische Umdeutung des Notwendigkeitsmoments in der Kausalität, gegen die Ersetzung wesentlicher, ideal bestimmter, systematischer Einheit durch bloße Aggregation.

Unter der Hand aber dringt auf Schritt und Tritt die gegnerische Auffassung doch bei Kant ein: in der äußeren Kausalität der Dinge auf das Bewußtsein, in der Anlehnung der „Grundsätze" an die mechanistische Naturphilosophie, in der „metaphysischen Deduktion" der Kategorien aus der formalen Logik, in der quantitativen Auffassung des Absoluten, wonach es allein nach Durchlaufung aller Erfahrung in Raum und Zeit und jenseits der Wirklichkeit anzutreffen wäre; in der äußerlichen, transzendenten Auffassung des Dinges an sich wie analog in der anthropomorphen deistischen Gottesauffassung; in der Zurückführung der Kausalität im Erscheinungsgebiete auf Identität, in der Auffassung des zeitlichen Geschehens als einer subjektiven Schematisierung einer an sich zeitlosen, intelligiblen Wirklichkeit, vor allem aber in der mathematisch begrenzten, räumlich abgeschlossenen Fassung des Bewußtseins, welche den Begriff der Monade und den mit ihm zusammenhängenden negativen Phänomenalismus erneuert. Die sensualistische und idealistisch-metaphysische Tendenz führen in Kants Denken einen beständigen Kampf miteinander, wie sich am auffälligsten in der Kr. d. Urteilskraft beobachten läßt. Dazu kommt die oben dargestellte Konzeption des „positiven Phänomenalismus", der mit seinem seinsphilosophischen Realismus auf

*) Besonders hat dies u. a. Münsterberg betont in seiner „Philosophie der Werte". 1908.

allen Gebieten sich hervordrängt. Daß diese verschiedenen, z. T. einander scharf entgegengesetzten Konzeptionen in Kant Raum fanden, ist dennoch kein allzugroßes psychologisches Rätsel. Bei einer so eminenten Produktivität ist das durchaus verständlich und nur dem unbegreiflich, der selbst unproduktiv ist.

Dieser „negative Phänomenalismus" ist auf keine Weise durch Umdeutung zu retten, als stecke ein besonderer Wert oder Tiefsinn darin. Die falsche Demut, daß es vermessen sei, die Natur erkennen zu wollen, sowie die skeptische Belehrung, daß unser Erkenntnisvermögen für die Erfassung der Wirklichkeit zu schwach und klein sei, sind in gleicher Weise oberflächlich und sinnlos, wie oft man auch dieselbe Melodie wieder hören muß. Es bleibt sich im Grunde gleich, ob Gott resp. die Wirklichkeit als zu groß und unerforschlich (vergl. das Buch Hiob oder die Gottesauffassung der Spätscholastik), oder ob unser menschliches Erkenntnisvermögen als zu klein und mangelhaft angesehen wird. Um unsere Erkenntnis für „nur phänomenal" erklären zu können, muß ich doch schon einen (in diesem Falle usurpierten) Begriff des Nichtphänomenalen haben. In dem Skeptiker verbirgt sich ein dogmatischer Metaphysiker. Dieser Phänomenalismus kann dann auf alles Beliebige angewandt werden. Nach ihm wird z. B. die sinnliche Vorstellungsweise als lediglich subjektiv bezeichnet, wogegen die Dinge an sich nicht sinnlich, sondern intelligibel seien. Umgekehrt kann aber ebensogut die Vernunftauffassung der Wirklichkeit als bloß subjektiv und phänomenal angesehen werden. Vergl. bes. U. § 76 ff. Es ist eine Schraube ohne Ende, ein regressus in indefinitum resp. ein asylum ignorantiae. Das „nach der Natur unserer Erkenntnisvermögen" kann als ständiges, einschränkendes Vorzeichen vor sämtliche Aussagen gesetzt und deshalb auch ohne Schaden in sämtlichen Fällen weggelassen werden. Die Verallgemeinerung dieser Klausel entwertet sie und löst sie auf. Wenn, wie es gelegentlich bei Kant, sehr oft aber bei Kantianern geschieht, die „kritische" Auffassung nur in dieser negativen Weisheit besteht, in der Vermeidung aller bestimmten positiven Aussagen resp. ihrer Restriktion auf lediglich subjektive Geltung, so verdient dieser Ausdruck die Achtung nicht, die ihm entgegengebracht wird.

8.
Form und Stoff der Erkenntnis.

Die beiden grundlegenden Konzeptionen der kantischen Lehre, der allgemeine Bewußtseinsphänomenalismus, wonach wir die Dinge nur in der Qualität der Erkenntnis als Erscheinungen haben, und der Apriorismus, der dem Empirismus gegenüber die selbständige Bedeutung der Vernunft und die Produktivität des Subjekts vertritt, sind zunächst völlig selbständig und unabhängig voneinander. In Kants Phänomenalismus, durch den dann beide Konzeptionen in Beziehung treten, ist die allgemeine Beziehung auf das Bewußtsein streng zu unterscheiden von der besonderen Beziehung auf die Vernunftelemente innerhalb des Bewußtseins; letztere haben gewissermaßen eine doppelte Subjektivität. Der Realismus der „Dinge an sich", der die Voraussetzung des positiven Bewußtseinsphänomenalismus bildet, kann durch den Apriorismus in keiner Weise beeinflußt oder erschüttert werden. Das Apriori bezieht sich auf die Erkenntnis der Dinge, nicht auf die Dinge selber; es baut nicht metaphysisch die Welt auf, sondern begründet Wert und Geltung der Erkenntnis. Dem allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus gegenüber ist die Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis völlig indifferent. Der gesamte Inhalt der Erfahrung ist gleicherweise Erscheinung und andererseits unterschiedslos Ausdruck der Wirklichkeit selber. Die Empfindungsqualitäten sind ebenso real und objektiv wie die Vernunftelemente, die Relationen, der systematische Zusammenhang. Andererseits steckt die Aktivität des erkennenden Subjekts nicht nur in der Synthese, sondern in jeder einzelnen Impression. Dabei ist aber die Qualität der Empfindung ihrer besonderen, individuellen Art nach von einer objektiven Wirklichkeit bestimmt. Analog ist die Synthese etwas nicht bloß Vorgefundenes, sondern die Aktivität des Subjekts Betreffendes. Trotzdem wäre es sinnlos, die Wirklichkeit als qualitätslos im Sinn der Fechnerschen „Nachtansicht" zu betrachten oder andererseits ihr den Vernunftcharakter entziehen und den Ursprung aller Synthese lediglich im Subjekt erblicken zu wollen.

Im Phänomenalismus begegnen sich die beiden Grundkonzeptionen Kants. Bald wird es so dargestellt, daß der Bewußtseinsphänomenalismus die Erklärung für den Apriorismus bildet, bald umgekehrt dieser für jenen. Wirft man die Frage auf, wie

es möglich ist, daß der Verstand der Natur ihr Gesetz vorschreibt, so ist die Antwort darauf die, daß diese „Natur" ja nur das ideale Erkenntnisbild der Dinge ist, dagegen nicht die Wirklichkeit selber. Daß wir in die Erfahrung Vernunftmomente „hineinlegen", daß die Dinge sich „nach uns richten", das alles ist deshalb erklärlich, weil es sich eben um „Erscheinungen" handelt. (r 164, r¹ 137, r¹ 117.) Umgekehrt aber „kann die Wirklichkeit synthetischer Sätze apriori schon an sich hinreichend sein zu beweisen, daß sie nur auf Gegenstände der Sinne und nicht weiter als auf Erscheinungen gehen können". Brief an Reinhold 12. V. 89. Vergl. Über eine Entd. S. 67, L. Bl. III, 13. Dasselbe gilt von den mathematischen Sätzen in ihrer Anwendung auf die Erfahrung. r 65, r 271.

Bei den Anschauungs- und Denkformen wie bei den Urteilen mit Notwendigkeitscharakter ist es das Moment des Absoluten, der Vernunftcharakter, worin Kant die über alle Erfahrung und das „Borgen" aus ihr hinausliegende Dignität und den Stempel des Geistes erblickt. Von Wundt ist dagegen eingewandt worden, dies Moment des Absoluten sei in dem ursprünglich Gegebenen noch nicht anzutreffen, stelle sich vielmehr als ein Produkt erst späterer Reflexion heraus. Diese Kritik ist insofern nicht unberechtigt, als Kant in der Tat manchmal die späteren Reflexionsprodukte, den in Gedanken konstruierten dreidimonsionalen Raum der Geometrie sowie die abstrakten Verstandesbegriffe mit der ursprünglichen, primären Funktion des Anschauens und Denkens selber gleichsetzt resp. verwechselt. Das sachliche Apriori wird dadurch zu einer Eigenschaft des konkreten empirischen Subjekts herabgedrückt. Das „Subjektive" im Sinne einer besonderen Würde und Vollkommenheit, deren das konkrete einzelne Subjekt im Erkennen der Wahrheit wie im sittlich guten Handeln teilhaftig werden kann, wird hier verwechselt mit dem „Nur-Subjektiven", das einen Mangel bezeichnet und im Gegensatz zu einer objektiven Erkenntnis der Wahrheit steht. Das sachliche, transzendentale Apriori wird ins Anthropologische umgebogen; die Erkenntnisformen werden zu starren, angeborenen Eigenschaften des empirischen Menschen seiner Gattung nach, zu „Erkenntnisvermögen". Soll nun trotz dieser Zurückführung auf das empirische Subjekt und seine Beschaffenheit doch der Ursprung der Vernunftelemente aus dem Ich festgehalten werden, so kommt man zu dem Positivismus und Pragmatismus, der in aller wissenschaftlichen Arbeit und Vernunfttätigkeit nur Hilfs-

konstruktionen von lediglich subjektiver Geltung bezw. Lebensäußerungen empirischer Individuen sieht.

Auf der andern Seite aber macht sich bei Kant doch eine tiefere Auffassung des Apriori geltend, die von jenem Einwande Wundts nicht getroffen wird. Nach ihr sind die Vernunftelemente innerhalb der Erfahrung ihrer sachlichen Geltung nach zu nehmen, ganz ohne Rücksicht darauf, ob sie nur unbewußt und dunkel angewandt werden, oder ob man sich ihrer in der Reflexion klar bewußt ist. Vergl. Refl. II 422: „Die Regeln, die der Verstand ohne Bewußtsein in concreto erkennt, in abstracto vorzustellen." Vergl. r 90 f., 132, 241, r[1] 118, 128 Anm. Selbst die „metaphysische Deduktion", welche die Kategorien im einzelnen aus der formalen Logik abzuleiten unternimmt, betrachtet Logik und Intellekt nicht als den eigentlichen Quell der Verstandesbegriffe, sondern lediglich als „Leitfaden" zu ihrer „Entdeckung". Vernunft bedeutet bei Kant etwas Umfassendes, über die Unterschiede von formal-logisch und sachlich-transzendental, theoretisch und praktisch, ja in gewissem Sinne selbst begrifflich und anschaulich Hinausreichendes. Daß in dem unmittelbaren psychologischen Befund diese Vernunftelemente noch nicht als solche zu erkennen sind, beweist nicht dagegen, daß sie sachlich doch vorhanden sind. Will man sich über seine Wahrnehmungen klar werden und sie zu einer einheitlichen Erfahrung verknüpfen, so ist es nur möglich auf Grund dieser in jeder Einzelerfahrung keimartig schon enthaltenen formalen Elemente. Man muß das Apriori nicht subjektiv-psychologisch, sondern objektiv-sachlich fassen. Dagegen ist freilich bei der genaueren Untersuchung darüber, was nun im Besonderen als a priori zu gelten hat, die Selbstbesinnung über die Motive, welche in den einzelnen Fällen zur Unterscheidung von Form und Stoff führen, von Bedeutung. Die Frage des Realismus endlich, die bei Kant in der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung zum Ausdruck kommt, hat mit der Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis unmittelbar gar nichts zu tun. Im Zusammenhange der oben S. 38 angeführten Stelle macht Schopenhauer von dem allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus aus Kant gegenüber geltend, der Stoff der Erfahrung sei nicht minder subjektiv als die Form. Dies ist durchaus zuzugeben; nur muß man den Bewußtseinsphänomenalismus nicht negativ, als Schranke, nehmen, sondern positiv: in der besonderen Qualität der Bewußtseinserscheinung erfassen

wir die Wirklichkeit selber. Daß in diesem Sinne alle Erkenntnis subjektiv ist, ist ein analytischer Satz. Umgekehrt aber kann man mit gleichem Recht sagen: die Formen und Verbindungen zwischen den einzelnen Erfahrungselementen sind nicht minder real wie der besondere Gehalt.

Man verwechselt hier sehr leicht ganz verschiedene Gegensätze, indem der Begriff des Subjekts als des Quells für Vernunft und Synthese in eins gesetzt wird mit dem Nicht-Objektiven, Nicht-Realen. Und ferner wird irrtümlicherweise die Form dem Allgemeinen gleichgesetzt, der Inhalt dagegen dem Besonderen, während in Wahrheit Form wie Stoff sowohl ihrer Besonderheit nach als auch im allgemeinen betrachtet werden können.

Kant selber ist an dieser Verwirrung nicht unschuldig. Wie er schon bei dem allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus neben dem eigentlich wertvollen Grundgedanken, der positiven, objektiven Fassung dennoch die schlechte skeptische, negative Fassung mit unterlaufen läßt, so ist auch bei der Unterscheidung von Stoff und Form der Erkenntnis und der Begründung des Apriorismus die wertvolle objektive Fassung, welche die Selbständigkeit und grundlegende Bedeutung von Vernunft und Synthese vertritt, zu unterscheiden von einer weit gröberen, welche das Apriori anthropologisch oder pragmatistisch auffaßt als Eigenschaft oder Äußerung empirischer Individuen. Die Hauptschwierigkeiten beim Verständnis und bei der Durchführung der kritischen Philosophie entstehen aus der Unklarheit über das Verhältnis dieser beiden Konzeptionen zueinander, des allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus einerseits und des Apriorismus andererseits.

Das Hauptinteresse Kants ist zweifellos bei dem Apriorismus als der Voraussetzung für die Möglichkeit der Wissenschaft wie der vernunftgemäßen Auffassung von Kunst, Moral, Religion. Der metaphysische, d. h. seinsphilosophische Realismus, der mit dem Bewußtseinsphänomenalismus gemeinsam eine einheitliche Konzeption bildet, ist dabei die Voraussetzung. Kommt letzterer besonders in der transzendentalen Ästhetik zur Darstellung, so ersterer in der transzendentalen Logik, deren Kern die „transzendentale Deduktion" der Verstandesbegriffe bildet. Der Grundgedanke dieser Deduktion kommt freilich auch schon bei den Anschauungsformen zum Ausdruck in der kurzen Bemerkung: das, worin sich die Empfindungen allein ordnen, kann selbst nicht wieder Empfindung sein. r 34; vergl. r¹ 336: Das, was ich voraussetzen muß, um

überhaupt Objekte zu erkennen, kann ich selbst nicht wieder als Objekt erkennen*).

Es gibt keinen Inhalt ohne Form. Der Empirist führt diese Form nur versteckterweise im Begriff der „Erfahrung", die doch selber nichts Ungeformtes sein kann, ein. Freilich gilt diese Form selbstverständlich nur als Form eines Inhalts. Form und Stoff sind wechselseitig aufeinander angewiesen. Die empiristische Erklärung des Kausalitätsbegriffs, überhaupt ganz allgemein des Notwendigkeitsmoments in Erkenntnisurteilen, ist von vornherein verfehlt, wird „durch das Faktum widerlegt". (r 128.) Der Notwendigkeitscharakter, das Systematische, das auch in dem primitivsten Erfahrungsurteile liegt und ihm seinen Objektivitätswert verleiht, kann niemals von unten her durch Addierung des Einzelnen gewonnen, aufgebaut, gleichsam erklettert werden. Die mechanistische Ableitung durch Assoziation und Gewohnheit kommt nicht zum Ziel. Vernunft wird nicht zusammengesetzt und zusammengebettelt; sie ist mit einem Male da oder gar nicht. So betont Kant gegen Hume, daß wir die Erfahrung „machen", daß wir die „Natur" in die Dinge „hineinlegen". An sich ist diese objektive Deduktion, diese erkenntnistheoretische Rechtfertigung der Formrealität von jeder subjektivistischen Ausdeutung unabhängig; ja, im Zusammenhang mit dem positiven Bewußtseinsphänomenalismus wird sogar gefordert, daß Zusammenhang und Ordnung, wie sie in unserer Erkenntnis als Vernunft zum Ausdruck kommen, der Wirklichkeit nicht fremd seien. Die Deduktion stellt nur dem Empirismus gegenüber, der leicht zu dogmatischem Realismus und pragmatistischem Positivismus verflacht, den Eigenwert der Vernunftform fest. Die sensualistische Auffassung setzt die Kausalität selber schon voraus, kann sie also nicht erklären. Vor aller Analyse aber geht eine Synthese vorher, in der allein die Möglichkeit von Erfahrung und Wissenschaft begründet ist. „Denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen." r 130.

Nun aber kommt es zu dem verhängnisvollen Abweg in den Subjektivismus. Wird die Erkenntnis als ein aus zwei verschiedenen

*) Hier ist von der subjektivistischen Deutung dieses Arguments, wie sie von Vaihinger, Riehl, Stumpf vorausgesetzt und dann bekämpft wird (vergl. Vaihinger, Comm. II, S. 69 ff.), noch ganz abzusehen; es wird nur der selbständige Eigenwert des formalen Elements den Einzeldaten der Empfindung gegenüber hervorgehoben, ohne die Herkunft der Form aus dem Subjekt, geschweige dem empirischen Subjekt, zu behaupten.

Faktoren „Zusammengesetztes“ (r 1) hingestellt, so kann man den Vergleich nur auf das Verhältnis von Form und Stoff der Erfahrung beziehen, nicht dagegen auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt, um nun durch Analyse den Anteil des letzteren wie des ersteren herauszustellen. In der Tat aber kommt es bei Kant zu diesem Fehler, daß die Form zu dem lediglich subjektiven — also objektiv für die Wirklichkeit nicht gültigen —, die Materie dagegen zu dem objektiven Faktor gemacht wird. Dadurch ergibt sich ein seltsam verwirrtes Bild. Die Form, die Vernunft wird subjektiviert und der Wirklichkeit entzogen. Das Gegenstück, die Nicht-Vernunft, die formlose „Materie der Empfindung“, wird dem Subjekt fremd und rätselhaft. Dazu werden die Formen zu festen, starren Eigenschaften des Subjekts, zu „Erkenntnisvermögen“*).

Eine eigenartige Rolle spielen die „Anschauungsformen“. Kant unterscheidet hier nicht zwischen dem Räumlichsein, wie es unmittelbar erfahren wird, und der besonderen rationalen Raumkonstruktion der Euklidischen Geometrie. Nun ist zwar der konstante Charakter des Räumlichseins den mannigfach wechselnden Empfindungen gegenüber unbestreitbar. Die spezielle mathematische Konstruktion des dreidimensionalen Raumes dagegen ist ein wissenschaftliches Hilfsmittel, das von jenem primären Erleben durchaus zu scheiden ist. Man darf hier Kant nicht, wie es so oft geschehen ist, apologetisch umdeuten. Kant wehrt sich zwar gegen das „Angeborensein“ und die „Organisationstheorie“**), doch vergeblich. Zwar das ist selbstverständlich richtig, daß man von einem aktuellen Sein der Raumform im Subjekt vor aller Erfahrung nicht reden darf, da sie erst in der Erfahrung aktuell wird. Die „Anlage“ aber ist doch angeboren, wie Kant das auch Eberhard gegenüber in voller Klarheit zugibt (Ph. Bibl. 46c, S. 43/4.) Es ist eine „acquisitio originaria“; die Anlage im Subjekt ist ganz allein Grund, Heimat, Quell des Raumes. Das aber ist eine positive seinsphilosophische Charakteristik eines alle Dinge in bestimmter Weise färbenden „Erkenntnisvermögens“, für welche H. v. Kleists Vergleich mit den blauen Brillengläsern in der Tat nicht zu niedrig gegriffen ist. Zudem stellt sich auf der anderen

*) In welchem Sinne die anthropologische Bestimmtheit unserer Erkenntnis mit vollem Recht geltend gemacht wird, ist an anderer Stelle gezeigt worden. (Vergl. Kap. 3.)

**) Vergl. H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 210; derselbe im Vorw. z. Langes Gesch. d. Mat., Bd. I, S. IX.

Seite gleich der positive seinsphilosophische Begriff einer nichträumlichen Wirklichkeit ein. Vergl. oben S. 21. Ferner wird das primäre Raumerleben durch die Identifikation mit der bestimmten mathematischen Raumkonstruktion zu etwas Rationalem, Vernunftartigem gemacht.

Die vermeintliche Entdeckung der „reinen Sinnlichkeit" als einer Eigenschaft der menschlichen Erkenntnis spielt hier in Kants Denken eine wichtige Rolle. Der Notwendigkeitscharakter, der sonst als Monopol des Begriffs galt, ist hier aufs unmittelbarste in der Anschauung gegeben. r 180/1; 741. So wird das Problem gelöst, das Kant lange gedrückt hatte, wie die Mathematik und ihre sichere Erkenntnisweise auf die Erfahrung angewendet werden könne. Wir üben „eben dieselbe bildende Synthesis" aus bei der phantasiemäßigen, idealen Konstruktion der Mathematik wie bei der Apprehension einer Erscheinung. r 271 (vergl. die Parallelstelle für die Kategorien r 104/5), r 65, 206; Prol. 71. Der schwärmerische Idealismus ließ sich gar nicht einfallen, „daß Sinne auch a priori anschauen sollten". Prol. 166 Anm.

Diese Identifizierung von Formalität und Subjektivität überträgt sich nun auf das eigentliche Vernunftgebiet, dem die Anschauungsform durch ihre rationale Umdeutung schon nahe gerückt worden ist. Wo irgend in Urteilen oder in Anschauungen und Begriffen das Moment der Notwendigkeit, der Vernunft auftaucht, da handelt es sich um etwas spezifisch Subjektives. Die Radikalfunktion ist die Synthese, die Zusammenfassung in der transzendentalen Apperzeption. r 103. Fortschr. d. Met. S. 96, 102.

Die Denkformen, die im einzelnen nicht wirklich deduziert, sondern aus der formalen Logik und der mechanistischen Naturphilosophie hergenommen werden, bezeichnet Kant zwar nicht so offen wie die „reine Sinnlichkeit" als Eigenschaft des Subjekts. Hier war das Bewußtsein des absoluten Charakters der Wahrheit zu lebendig, der alsbald verloren gehen würde, wenn die Vernunft als menschliche Eigenschaft, als Naturanlage und Naturkraft gefaßt würde. So betont Kant die Freiheit als Grundlage für Wissenschaft wie Moral. Vergl. bes. Refl. II 286, 946/952. Rec. v. Schulz Sittenl. S. 76. Trotzdem zieht der einmal eingeschlagene Weg auch unvermeidlich die Subjektivierung und Relativierung der Vernunft nach sich. Wenn Kant auch r 167/8 die Praeformation (und generatio aequivoca) ablehnt und eine Epigenesis d. r. V.

lehrt, so ist damit doch nichts gewonnen. Die Anlage ist Eigenschaft des Subjekts; hier ist also der Quell der Vernunft. In der Tat werden Verstand und Vernunft von Kant oft als „Naturkräfte" neben anderen Naturkräften behandelt und die Moral auf eine „Anlage" im Menschen gegründet. Hier trifft man auf die letzte und wesentlichste Unstimmigkeit des kantischen Systems, welche das Verhältnis der menschlichen Freiheit und Vernunft zur Vorsehung, zur Gott-Natur, angeht. Bezeichnenden Ausdruck findet dieser Widerspruch in dem wichtigen Satze aus der „Idee z. e. allg. Gsch." (3. Satz, S. 5/6), daß die Natur gewollt habe, der Mensch solle alles sich selber und seiner Vernunft zu danken haben. Im einzelnen unterscheidet Kant bekanntlich und weist den verschiedenen kategorialen Formen eine verschiedene Dignität zu. Die anschauliche Form der Erscheinungen hält er für etwas schlechthin Gegebenes, im Gegensatz zu der Natur, sofern sie gedacht wird. Indes ist der mathematische Raum, den die Naturwissenschaft zugrunde legt, ebensowohl ein Produkt wissenschaftlicher Arbeit wie die Verstandesbegriffe. Und die letzteren wieder sind ebensowenig in der Form der Reflexion gegeben, sondern zunächst in der unbewußten Funktion selber, wie Kant bei der ersten Darstellung der Kategorienlehre in der Tat auch der Phantasie eine wesentliche Rolle zuweist. Weiterhin unterscheidet Kant zwischen den Begriffen, durch welche erst eine „Natur" zustande kommt, und denen, die sie schon als gegeben voraussetzen. Jene allein, die „Kategorien", sollen sich als objektiv gültig und als konstitutiv deduzieren lassen; diese dagegen, die „Ideen", sollen lediglich regulative Maximen für die nachträgliche reflektierende Beurteilung sein. In Wirklichkeit aber kann man von einer „Natur" als einem einheitlich systematischen Zusammenhang nur reden auf Grund der teleologischen Idee systematischer Einheit (r 673 ff.); ganz abgesehen davon, daß sich ohne den Begriff des Zwecks überhaupt gar keine Zusammenhänge aus dem uferlosen Meer des kausalen Mechanismus würden ablösen und umgrenzen lassen*).

Bei der oben behandelten Gleichsetzung der Gegensätze Form-Stoff und subjektiv-objektiv verfallen aber sämtliche aprio-

*) Zu der Erweichung des Unterschiedes von Kategorie und Idee vergl. W. Ernst, Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien 1909. Ausdrücklich wird von Kant auch in dem Anhang zur transzendentalen Dialektik die Herabsetzung der Ideen zu einem bloß „ökonomischen Handgriff" abgelehnt. r 681; 697.

rischen Formen unterschiedslos der Subjektivierung. Im Sinne des Positivismus gibt es Vernunft nur im Menschen, im sinnlich konkreten Individuum. Das sachlich theoretische Apriori wird mit der Spontaneität des zufälligen empirischen Subjekts verkettet. Vernunft, Wahrheit, Gedanke existieren „nur im Gehirn"; die Menschen sind „kluge Tiere", die das Erkennen erfanden. (Nietzsche.)

An diesem entscheidenden Punkte herrscht eine ungemeine Verwirrung und Unklarheit, und die verschiedenen an Kant anknüpfenden Richtungen scharen sich um das Panier dort der subjektiv-anthropologischen, hier der objektiv logischen Auffassung, die doch, recht verstanden, durchaus keinen Gegensatz bilden, sondern zusammengehören. Wenn man einsieht, daß die Erkenntnis nicht etwas dem Menschen Zufälliges und Äußerliches ist, ein bloßes Abspiegeln eines Anderen, sondern vielmehr mit seiner eigenen Existenz verwachsen, so springt man von hier leicht zu der pragmatistischen Auffassung über, welche den Begriff der objektiven Wahrheit gänzlich vernichtet und die Erkenntnis nicht nur ihrem psychischen Sein, sondern auch ihrem Geltungsanspruch nach auf die zufälligen, vergänglichen Individuen einschränkt. In Wirklichkeit freilich leidet die Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntnis keineswegs darunter, daß sie eben die unsere und als Erkenntnis etwas sui generis ist. (Vergl. r 43, 52.) Ebenso unbegründet ist die Furcht vor der anthropologischen Bedingtheit unserer Erkenntnis, welche bei den dem Pragmatismus entgegengesetzten Richtungen dazu führt, die Erkenntnis von dem konkreten Subjekt ganz abzulösen und zu einem objektiv-logischen System zu machen, sei es, daß man bei dem Begriff des Geltens stehen bleibt oder von einem zeitlosen Sein der Wahrheit in metaphysischem Sinne redet. Recht verstanden bildet der Wahrheitsanspruch unserer Erkenntnis, der in dem Rationalismus und Aprioriismus der kantischen Erkenntnislehre zum Ausdruck kommt, durchaus keinen Gegensatz zu der anthropologischen Bedingtheit unserer Erkenntnis, wie sie in dem Begriff der „Erscheinung" und dem Bewußtseinsphänomenalismus sich ausspricht. Die menschliche Erkenntnis braucht nicht gleichsam eine übermenschliche zu werden, um den Charakter objektiver Wahrheit bekommen zu können. Ebensowenig muß und darf man die Vernunft, um sie als unsere Vernunft begreifen zu können, im Sinne des Pragmatismus in die Sphäre des zufälligen, empirischen Subjekts herabziehen.

Weder der Apriorismus, der die Spontaneität des Subjekts hervorhebt, noch der Bewußtseinsphänomenalismus, der das „für uns" im Gegensatz zum „an sich" betont, führt weder notwendig zu positiver direkter Ontologie noch zum Pragmatismus. Es ist der gleiche Sachverhalt, der auf dem Gebiete der Teleologie, Moral und Religion vorliegt. Kant lehnt eine dogmatische Teleologie als ignava und perversa ratio ab (r 717 ff. u. 720 ff.), ohne doch pragmatistischer Subjektivierung zu verfallen. Wir denken ferner Gott nach unseren menschlichen Moralbegriffen, die wegen ihrer Menschlichkeit doch nichts an verpflichtender Kraft verlieren können. Gott darf nicht gedacht werden als geheimnisvoll überlegenes Etwas mit einer unerforschlichen Natur und anderen, höheren sittlichen Begriffen („sunt superis sua iura", Üb. d. Mißlingen ... Theodicee, S. 139). Hier wie in der Erfahrungslehre beruht der Unterschied des „an sich" und „für uns" nicht auf der Zufälligkeit unserer anthropologischen Beschaffenheit, als könnte je nach der besonderen Organisation der Inhalt ein anderer werden, oder gar die Sache an sich selbst am Ende ganz anders sein, als wir uns vorstellen (vergl. Lotzes Spott, Log. 1874, S. 477 ff.), sondern vielmehr einzig auf dem lebendigen, spontanen Charakter unserer Erkenntnis und unseres geistigen Lebens, das etwas Eigenartiges ist und nicht die Kopie eines äußerlich Gegebenen.

Behandelten wir bis jetzt die falsche Verbindung des Gegensatzes formal-material mit dem subjektiv-objektiv, so beachten wir jetzt noch die schon oben S. 81 angedeutete Verwechslung des Gegensatzes formal-material und allgemein-individuell. Der Apriorismus darf nie so verstanden werden, daß dadurch die Wahrnehmung ihrem individuellen Gehalt nach entwertet und dadurch der positive Bewußtseinsphänomenalismus mit seiner Beziehung zur Wirklichkeit selber verletzt würde. Es steht nicht so, als stellten die Empfindungen das Besondere, den Gehalt dar, der dann durch eine logische Synthese als das Allgemeine zusammengefaßt würde. Vielmehr daß jede konkrete Einzelerfahrung, jede bestimmte Wahrnehmung ihren besonderen, gegebenen Inhalt hat, liegt an der Wirklichkeit selber und hat mit der in anderer Rücksicht gemachten Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis zunächst gar nichts zu tun. Ist die Synthese das Allgemeine, so bleibt bei ihrem Abzug die bloß individuelle Empfindung übrig. Sie läßt sich dann aber gar nicht mehr als individuelle fassen, sondern wird eine unterschiedslose „Materie der Empfindung".

Daß Kant gelegentlich jener Verwechslung und den hier bezeichneten Folgen erlegen ist, haben wir oben mehrfach gesehen. (Z. B. S. 10.) Soweit das geschehen ist, besteht auch Wundts Kritik des kantischen Apriorismus zu Recht. (Vergl. S. 45 ff.) Die wichtigsten Grundkonzeptionen Kants aber, die in dieser Arbeit in helleres Licht gerückt werden sollten, weisen auf eine tiefere Auffassung hin, die das Eigenrecht der individuellen Wahrnehmung durchaus wahrt.

Jene falsche Auffassung hängt auch mit der psychologisch ungeschickten und undurchführbaren Theorie zusammen, welche die Empfindungen als letzte einfache Elemente auffaßt und dann erst durch Synthese und Verschmelzung den besonderen individuellen Gehalt entstehen läßt. In Wirklichkeit könnte aus der Verbindung einer solchen unterschiedslosen „Materie der Empfindung" und der farblosen intellektuellen Synthese nie der konkrete, besondere Gehalt der Wahrnehmung begriffen werden. Die völlig formlose Empfindung könnte ebensowenig etwas Besonderes und Individuelles sein wie die empfindungsfreie Form. Aus der Verbindung zweier Abstraktionen kann nichts Konkretes hervorgehen. (Vergl. oben S. 47 f.) Vielmehr steckt in der individuellen Wahrnehmung sowohl das logische Moment der Synthese als auch das anschauliche der Empfindung. Form wie Stoff können im allgemeinen betrachtet werden, und auch in der konkreten Individualisierung der wirklichen Erkenntnis. Form wie Stoff sind etwas an der wirklichen, bestimmten Erkenntnis, betrachten sie, deren Gehalt seiner individuellen Art nach von der unabhängigen Wirklichkeit selber aus bestimmt ist, unter einem bestimmten Gesichtspunkt, können aber nie den Platz dieses Gehaltes selber einnehmen. Die Antizipation des formalen Begriffs „Objekt überhaupt" (r 748), die immanente Konstruktion des allgemeinen Objekt- resp. Naturbegriffs (r 236, 242) kann nie mit der konkreten Wahrnehmung kollidieren und den Realismus bestreiten wollen; sie sagt nichts weiter, als daß erkenntnispsychologisch die Beziehung auf den Gegenstand durch eine bestimmte Normalität des Denkens, eine Regel und Ordnung der Vorstellungen ausgedrückt wird. Kant selber hebt diesen Gedanken auch oft und deutlich hervor Vergl. r[1] 135/6; r 165, 263, 794; Prol. 100 und besonders U. Einl. Abschnitt IV und V. Die besonderen Naturgesetze können aus dem Allgemeinbegriff „Natur überhaupt" ebensowenig abgeleitet werden wie die mannigfachen Formen der äußeren

Natur aus dem allgemeinen Charakter des Räumlichseins. Alle besonderen Kausalbeziehungen können nur der Erfahrung entnommen werden. r 794. Das, was ich weiß, ohne mich auf empirische Beglaubigung stützen zu brauchen und zu können, ist nur das Allgemeine, daß jedes bestimmte Geschehen auf irgend eine Ursache zurückweist, die mit ihm in bestimmtem, geordnetem Zusammenhange steht. Ebenso läßt sich selbstverständlich auch der Allgemeinbegriff der „Empfindung überhaupt" antizipieren. Der Unterschied des Allgemeinen und Individuellen, Besonderen ist ein anderer als der von Form und Inhalt.

Die richtige Anwendung der Unterscheidung von Form und Stoff kommt bei Kant aber freilich nicht zu reiner Auswirkung, da er in positivistischem Sinne alle Vernunftelemente subjektiviert und in Zusammenhang damit sowohl die individuelle Wahrnehmung entwertet als auch die positive, realistische Beziehung auf das immanente Ding an sich aufhebt.

Besonders wichtig wird das Verhältnis des Apriorismus auch bei der Frage der synthetischen Urteile. Bei den synthetischen Erfahrungssätzen tritt die Beziehung auf den Realitätsbegriff aufs stärkste hervor. Der Umstand, daß das Prädikat aus dem Subjekt logisch nicht ableitbar ist, sondern die Zusammengehörigkeit unmittelbar anschaulich gegeben sein muß, ist nur subjektiv das Kriterium für die Erkenntnis. Der eigentliche Grund für die Wahrheit des Urteils ist der objektive Tatbestand selber. Einerseits ist von solchen Sätzen die Rede, bei denen zu dem Subjekt samt den in ihm liegenden Prädikaten ein neues, in seinem Begriff noch nicht liegendes Prädikat hinzugefügt resp. eine neue Relation eines Subjekts zu einem anderen erkannt wird; andererseits von solchen, die von einem begrifflich bestimmten Inhalt als Ganzen die reale Existenz aussagen. In gewisser Hinsicht sind diese beiden Arten von Sätzen ganz außerordentlich verschieden; die letztere wird eigentlich auch nur erörtert in der Polemik gegen die konstruktive Metaphysik und den „ontologischen Gottesbeweis"; die Zusammenstellung ist aber für die Gesamtauffassung sehr instruktiv, und der Unterschied wird unwesentlich, sobald man bei der ersteren Art als Grund für die anschauliche Erweiterung der Prädikate ebenfalls die objektive Existenz der Sache selbst erkennt. Ich will wissen, „was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein außer meinem Begriffe bestimmt sei". Prol. § 14, S. 73. Die Fülle der Wirk-

lichkeit liefert die neuen Prädikate. Alle sind nur „Teile des ganzen möglichen Begriffs". (Log. Einl. VIII, S. 70.) Der Begriff bezeichnet „einen Gegenstand der Erfahrung (1. Aufl.: Die vollständige Erfahrung) durch einen Teil derselben, zu welchem ich also noch andere Teile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann". r 12. Der einzelne Begriff steht „niemals zwischen sicheren Grenzen" (r 756) und soll im Grunde „nur eine Bezeichnung, und nicht einen Begriff der Sache ausmachen". (ib.) „Wenn man den ganzen Begriff hätte, wovon die Notionen des Subjekts und Prädikats compartes sind, so würden die synthetischen Urteile sich in analytische verwandeln." (Refl. II 503.) Aber eben dies Ziel ist deshalb unerreichbar, weil es sich um Erfahrungsurteile handelt. Die Gewähr erschöpfender Vollständigkeit, die Möglichkeit einer „Definition" wird nur durch die Vernunft erreicht. Die synthetisch gewonnenen Prädikate beziehen sich sämtlich im Grunde nicht auf den Subjektsbegriff, sondern gemeinsam mit diesem auf die gemeinte Sache selbst. „Das Prädikat ist kein Teilbegriff, sondern eine Vorstellung des Subjekts durch einen Teilbegriff." (Refl. II 439.) „Daher in jedem Urteile das Subjekt überhaupt etwas ist = x, welches, unter dem Merkmale a erkannt, mit einem anderen Merkmale verglichen wird." (ib.) „Durch ein Prädikat stelle ich mir nicht einen Teil von der Sache vor oder habe einen Begriff vom Teil, sondern stelle mir das Objekt selbst vor und habe von ihm einen Teilbegriff." (ib.) „Daher ist ein Gegenstand nur ein Etwas überhaupt, was wir durch gewisse Prädikate, die seinen Begriff ausmachen, uns gedenken." (Refl. II 942.)

In dieser Auffassung macht sich, wenngleich nicht überall mit voller Schärfe, ein positiver Erkenntnisbegriff geltend, ein erkenntnistheoretischer Optimismus und seinsphilosophischer Realismus.

Das eigentliche Thema der „Kr. d. r. V." ist aber die Frage nach der Sphäre der Vernunfterkenntnis. Die Lösung besteht darin, daß es eine für sich selbständige Vernunfterkenntnis nicht gibt, sondern nur ein formales Vernunftelement in der Erkenntnis der einen und einzigen Erfahrungswirklichkeit. Die Annahme übersinnlicher und gleichwohl konkreter Objekte erweist sich als eine falsche Hypostasierung, eine Nachahmung der Erfahrungsdinge. Und analog die entsprechende, für sich ausreichende Vernunfterkenntnis als eine Nachbildung der Erfahrungserkenntnis.

Gäbe es bestimmte transzendente Dinge, so müßten sie nicht nur jeder empirischen, sondern auch jeder Vernunfterkenntnis unzugänglich sein und in tiefem Dunkel liegen. In Wirklichkeit aber wird beim Hinausgehen über die Natur „uns wieder alles begreiflich". (Prol. § 56, S. 135 Anm.) Sämtliche Fragen des übersinnlichen sind auflösbar. r 504—512. Dagegen stellt sich der Vernunfterkenntnis im Erfahrungsgebiet das Nicht-Rationale, Faktische, Gegebene entgegen, der bestimmte Inhalt der einzelnen Wahrnehmung, auf den es in der theoretischen Erkenntnis am Ende immer ankommt. Berkeleys Gott, Kants Ding an sich, Fichtes Ich geben alle keine rationale Erklärung von ihm, sondern bestätigen nur seine Unableitbarkeit. Andererseits ist allein die Vernunfterkenntnis Wesenserkenntnis und erschöpfend. Nur die Mathematik, deren Begriffe „willkürlich gedacht" sind, kennt „Definitionen". Die Natur der Dinge dagegen ist „unerschöpflich" (r 26), das Realwesen von jedem Dinge absolut unerkennbar, weil es „synthetisch und apriori erkannt werden soll". (An Reinhold, 12. V. 1789.) Die Naturerscheinungen sind eben Gegenstände, „die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern außer uns liegt". r 508. Wollte man aber mit der „gemeinen Metaphysik" die allgemeinen Analysen der Begriffe Substanz und Akzidens, Unveränderlichkeit usf. als solche vernünftige Wesenserkenntnis gelten lassen, so übersieht man, daß dies nur logische Postulate sind und das „logische Wesen", nicht das „Realwesen" der Dinge betreffen. Prol. 157/8, 175, An Reinhold a. a. O.; Über e. Entd. S. 63.

Vielmehr gibt es Vernunfterkenntnis, die zugleich Realerkenntnis wäre, — die Verbindung dieser beiden Momente ist der wesentlichste Zug in Kants Begriff „transzendental" — nur als ein Teilmoment der konkreten Erfahrung. Die Grundfrage ist es hier: „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich?" d. h.: Wie ist es zu erklären, daß wir Wirklichkeitsaussagen machen können, die ihrer Dignität nach prinzipiell über alle Empirie und Induktion hinausgehen? Wenn man die Antwort Kants, daß alle Synthese und Vernunft aus dem erkennenden Subjekte stamme, im Sinne des positivistischen Pragmatismus faßt, so werden dadurch die beiden wertvollen Grundgedanken der kritischen Erkenntnislehre vernichtet, die transzendentale Deduktion der objektiven Vernunftgrundlagen unserer Erkenntnis,

die Kant gegen den Psychologismus Humes geltend machte, und nicht minder der positive Bewußtseinsphänomenalismus, der zugleich ein Idealismus der Erkenntnis und Realismus der Dinge selber ist. Wie aber in Kants Philosophie selber das Heilmittel zur Überwindung des Subjektivismus wie Idealismus zu finden ist, das in einer „immanenten Kritik" zu zeigen war die Absicht der gesamten vorstehenden Ausführungen.

Druckfehler:

Seite 16 Zeile 1 von unten lies: eine statt viele.
Seite 26 Anmerkung Zeile 3 von unten lies: Psychischen statt Physischen.
Seite 45 Zeile 8 von oben lies: kritischen statt Kritischen.

Sach- und Namenregister.

I. Sachregister.

Abbildtheorie VII, XI, 12, 32f., 55
Als-Ob-Philosophie VIII, 44
Apriorismus 47f., 78ff.

Bewußtsein überhaupt 26 Anm., 34f., 68, 72

Ding an sich VII, 1ff.
  Transzendente Auffassung 7ff.
  Immanente Auffassung 10ff.

Eingewickeltsein einer tieferen Auffassung in eine gröbere XI, 3f., 6, 11f.
Empfindung 16, 46f., 67, 71, 88f.
Erscheinung 11, 22ff., 42, 48, 50

Idealismus VI, 3f., 8f., 12ff., 56ff.
  Kritischer Idealismus 33ff.
Immanente Philosophie 25, 50, 57, 63, 67
Immanente Konstruktion des Objektbegriffs VII, 23, 34, 88f.

Materie der Empfindung 10, 17f., 45, 47f., 87f.
Monadologie 28ff., 75f.

Optimismus, erkenntnistheoretischer 5, 16, 31, 56
Organisationstheorie 16, 83

Phänomenalismus VIIIf.
  negativer 72ff.
  positiver 10ff.
  Bewußtseinsphän. und logischer Phän. VIIIf., 78f.
Positivismus V, VIII, 25, 28, 32f., 43f.
Produktivitätscharakter der Erkenntnis 12, 22, 35f., 60
Psychologie und Erkenntnistheorie 34 Anm.**), 51f., 80

Realismus
  Naiver R. 28, 44, 50f., 55
  Kritischer R. 45ff.
  Absoluter und empirischer R. 54ff.
  R. u. Dogmatismus 37, 39
  R. u. Nominalismus VI, 74
Realität als Gültigkeit 56, 62
Rezeptivitätscharakter der Erkenntnis VII, XI, 12, 32

Sein als eindeutiger Begriff 2, 20, 27, 53
Synthetische Urteile 89f.
Transzendenz in metaphysischer und erkenntnistheoretischer Beziehung 17f., 29f., 50, 67

Verdopplungsmetaphysik 1f., 9, 68

Wahrheitsfähigkeit und anthropologische Bedingtheit der Erkenntnis 16, 22, 83ff., 86ff.
Wahrheitswert und psychisches Sein 7f., 10, 29f., 41, 68, 87
Wahrnehmung 10, 39f., 49, 87ff.

II. Namenregister.

Avenarius 25

Bauch XII, 37f.
Beck 7
Berkeley 91

Cassirer XII, 35ff.
Cohen VI, IX, XI, 7, 23, 37, 71, 83 Anm.
Comte 26

Descartes 31 Anm.
Dilthey XII, 53, 63ff.

Ernst 85 Anm.
Ewald IX

Fechner 53
Fichte 4 Anm., 7, 13 Anm., 38, 60, 65, 70, 74, 91
Frischeisen-Koehler XII, 67ff.

v. Hartmann 6
Hegel 43, 70, 74
Hume V, 63f., 82, 92

Jacobi 3f., 10, 57f.

Kant 1ff. u. fortges.
v. Kleist 83
Kraft 36 Anm., 71f.
Kremer 44, 75 Anm.

Laas 25
Lange XI, 7, 23, 83 Anm.
Leibniz XI, 9, 15, 22, 28ff, 73ff.
Lessing 58 Anm.
Liebmann XI, 7, 23f., 69
Locke XI, 6, 9, 29
Lotze 29, 60, 74, 87

Mach 25
Martius XII, 52ff.
Messer 38
Münsterberg 76 Anm.

Nietzsche 43, 86

Paulsen IX

Rehmke 25
Reininger 8
Rickert VI, XII, 32, 34f., 52
Riehl VI, XII, 7, 18, 33, 38ff., 63, 82 Anm.
Ristitsch 13 Anm.

Schlick 71 Anm.**)
Schopenhauer 4 Anm., 6, 10, 27, 38, 43, 49, 57, 63f., 80
v. Schubert-Soldern 25
Schulze 4 Anm.
Schuppe 25
Simmel 6
Spinoza 43
Stumpf 25 Anm., 82 Anm.

Thomsen 6, 8
Tröltsch 75 Anm.

Vaihinger VIIIf., XIf., 7f., 13 Anm., 23f., 33, 44, 57, 82 Anm.
Verworn 25
Volkelt IX, 6

Windelband VI, IX
Wolff V Anm., 22
Wundt VI, XI, XII, 28ff., 31 Anm., 45ff., 64, 88

Zeller 4 Anm.

95

Von demselben Verfasser erschien:

Politik und Moral

Über die Grundlagen politischer Ethik

76 Seiten

Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht
1917

Eucken, R.: Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. 4. u. 5. verb. u. erweit. Aufl. Mk. 3.—

Medicus, Fritz: J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Mk. 3.—

Koppelmann, Wilhelm: Untersuchungen zur Logik der Gegenwart.
I. Lehre vom Denken und Erkennen. Mk. 6.50
II. Formale Logik (Lehre von den Mitteln und Gesetzen des Gedankenaustausches). Mk. 12.—

Spranger, Eduard: Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Mk. 8.50

Frischeisen-Köhler, Max: Das Realitätsproblem. Mk. 2.—

Cohen, Hermann: Über das Eigentümliche des deutschen Geistes. Mk. 1.—

Natorp, Paul: Hermann Cohen's philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. Mk. 1.40

Liebert, Arthur: Der Geltungswert der Metaphysik. Mk. 1.—

Lehmann, Rudolf: Lehrbuch der philosoph. Propaedeutik. 4. neu bearb. u. vermehrte Aufl. Mk. 4.—

Groos, Karl: Das Seelenleben des Kindes. Ausgewählte Vorlesungen. 4. Aufl. Mk. 4.80

Offner, Max: Das Gedächtnis. Die Ergebnisse der experiment. Psychologie und ihre Anwendung in Unterricht und Erziehung. 3. verbess. und vermehrte Auflage. Mk. 4.20

Messer, Aug.: Die Apperzeption als Grundbegriff der pädag. Psychologie. Mk. 2.40

Ziehen, Theod.: Die Geisteskrankheiten des Kindesalters einschließlich des Schwachsinns und der psychopathischen Konstitutionen. Mit 27 Abbildungen. Mk. 18.—

☞ **Zumeist auch in gebundenen Exemplaren lieferbar. Die Einbandpreise sind wegen der noch immer steigenden Buchbinderkosten schwankend.**

Druck von E. A. Herzog in Meerane i. S.

„Kant-Studien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. Nr. 46.

Das objektiv Richtige.

Eine transzendentalphilosophische Untersuchung der Aufgabe und Grenzen der Rechtsphilosophie.

Von

Dr. jur. **Leonhard Cohn,**
Landrichter.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1919.

Alle Rechte vorbehalten.

Dem Andenken meines Vaters

Hermann A. Cohn

gewidmet.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einführung in das Problem 1
Das Verhältnis der Philosophie zur Rechtswissenschaft 4
Das Objektive in der theoretischen Philosophie 10
Das Objektive in der praktischen Philosophie 29
Die Bedeutung des Gegensatzes von Legalität und Moralität für die Bestimmung des objektiv Richtigen 41
Die Bedeutung des Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie für die Bestimmung des objektiv Richtigen 43
Sittliche und rechtliche Richtigkeit:
A. Der Begriff der sittlichen und rechtlichen Individualität und Gemeinschaft 45
B. Das verbindende Wollen 50
C. Die Konventionalregeln:
a) Die Mode 52
b) Die Ehre 54
D. Das soziale Ideal 55
E. Die Praxis des richtigen Rechtes:
a) Die Bedeutung des Gegensatzes von konstitutiven und methodologischen Kategorieen für die Bestimmung des objektiv Richtigen 57
b) Das richtige Recht – nicht praktisch 60
F. Formale und materiale Normen des richtigen Rechtes 63
Die Bedeutung der Verschiedenheit der methodologischen Formen für die Bestimmung des objektiv Richtigen 67
Die Bedeutung des Unterschiedes zwischen Erkennen und Normieren für die Bestimmung des objektiv Richtigen 73
Die Bedeutung des Verhältnisses von Wert zur Wirklichkeit für die Bestimmung des objektiv Richtigen 76
Das objektiv Richtige und die Aufgabe der Rechtsphilosophie:
a) Zwei Rechtswerte 79
b) Allgemeine Rechtslehre und Philosophie des Rechtes 80
c) Werteinmaligkeit und Werttypus 81
d) Rechtssoziologische und rechtsphilosophische Untersuchung . . 83
e) Richtiges Recht und Philosophie des Rechtes 86
Die Bedeutung des Genialen für die Bestimmung des objektiv Richtigen 89
Das objektiv Richtige und der Relativismus 96

Literaturübersicht.

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson. Jena. 1909. (E. Diederichs.)

Aschaffenburg: Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform.

Bauch, Bruno: Immanuel Kant. 1917. Berlin-Leipzig.

– – Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. Freiburg. 1902.

Bergson, Henri: Introduction à la métaphysique. (Dtsch. Jena: 1909 – 1912.)

– – L'évolution créatrice. (Dtsch. Jena: 1909 – 1912.)

Binder: Rechtsbegriff und Rechtsidee. Leipzig. 1915.

Brütt, Lorenz: Die Kunst der Rechtsanwendung. Berlin. 1907. (Guttentag.)

Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin. 1907. Bd. II. (Cassirer.)

– – Freiheit und Form. Berlin. 1916. (Cassirer.) (Fr. u. F.)

Cohen, Hermann: Kants Theorie der Erfahrung.

– – Kants Begründung der Ethik. Zweite Aufl. Berlin. 1910.

– – Kants Begründung der Ästhetik. Berlin. 1889.

– – System der Philosophie: I. Teil: Logik der reinen Erkenntnis. II. Teil: Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. 1907.

Cohn, Jonas: Allgemeine Ästhetik. Leipzig. 1901.

Dilthey, Wilhelm: Die Entstehung der Hermeneutik in den Philosophischen Abhandlungen zum 70. Geburtstage Sigwarts. Tübingen. 1900.

– – Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. Berl. Akad. 1890. XXXIX. S. 977 ff.

– – Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.

– – Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Berl. Akad. 1894.

Dohna, Graf zu: Die Rechtswidrigkeit.

Ehrlich, Eugen: Grundlegung der Soziologie des Rechtes. 1913.

Frischeisen-Köhler: Wilhelm Dilthey als Philosoph: Logos. Bd. III.

– – Wissenschaft und Wirklichkeit. 1912.

Hensel, Paul: Hauptprobleme der Ethik. 2. Aufl. 1913.

Jellinek: Recht des modernen Staates. 2. Aufl. Band I.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, herausg. v. Karl Kehrbach. Reclam. Leipzig. (R. V.)

– – Prolegomena. Reclam. (Pr.)

– – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Reclam. (Gr.)

– – Kritik der praktischen Vernunft. Reclam. (Pr. V.)

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Reclam. (Urt.)
– – Reflexionen zur kritischen Philosophie. Herausg. v. B. Erdmann. Leipzig. 1884.
Kantorowicz, Hermann U.: Zur Lehre vom richtigen Recht. 1909. (Rothschild.)
– – Rechtswissenschaft und Soziologie. Tübingen. 1911.
Kistiakowsky, Th.: Gesellschaft und Einzelwesen. Eine methodologische Studie. Berlin. 1899.
Körber, Gustav: Der Marburger Logismus und sein Verhältnis zu Hegel. Archiv für Philosophie. XXIII. 189 ff.
Kroner, Richard: Henri Bergson. Logos. Band I.
Lask, Emil: Die Logik der Philosophie und die Kategorieenlehre. 1911.
– – Die Lehre vom Urteil. 1912.
– – Rechtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer. 1907. Heidelberg.
Liebert, Arthur: Das Problem der Geltung. Berlin. 1914.
Lipps, Theodor: Naturphilosophie. Festschrift für K. Fischer.
Lotze: Logik. 1874. Neue Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek.
Marck, Siegfried: Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule. Logos. IV. 364 ff.
Mayer, Max Ernst: Rechtsnormen und Kulturnormen. Breslau. 1903. (Schletter.)
Messer, August: Kants Ethik. Leipzig. 1904.
Müller: Die Methode einer reinen Ethik, insbesondere der Kantischen pp. Berlin. 1908.
Münsterberg, Hugo: Grundzüge der Psychologie. Leipzig. 1900. Band I.
– – Philosophie der Werte. Leipzig. 1908.
Natorp: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. 1910.
– – Bruno Bauchs „Immanuel Kant". Kantstudien. XXII. S. 426–429.
Radbruch, Gustav: Grundzüge der Rechtsphilosophie. Leipzig. 1914.
Rickert, Heinrich: Geschichtsphilosophie in der Festschrift für K. Fischer.
– – Der Gegenstand der Erkenntnis. 3. Aufl. 1915. (Geg.)
– – Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 2. Aufl. 1913. (Grz.)
– – Vom Begriff der Philosophie. Logos. Band I.
– – Lebenswerte und Kulturwerte. Logos. Band II.
– – Urteil und Urteilen. Logos. Band III.
– – Zur Lehre von der Definition. 2. Aufl. 1915.
Riehl, Aloys: Der philosophische Kritizismus. Band I. 2. Aufl. Leipzig. 1908.
– – Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig. 1904.
– – Robert Mayers Entdeckung und Beweis des Energieprinzipes. Philosophische Abhandlungen zum 70. Geburtstage Sigwarts.
Sigwart, Christoph: Logik. 4. Aufl. besorgt von Heinr. Mayer. 1911.
Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft. 1911.
– – Zur Methodik der Sozialwissenschaft. Jahrb. f. Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft. XX. 575 ff.
– – Das individuelle Gesetz. Logos. Band IV.
– – Kant. Leipzig. 1905.
– – Philosophie des Geldes. 2. Aufl. 1907.
– – Soziologie. Leipzig. 1908.
– – Der Begriff und die Tragödie der Kultur. Logos. Band II.

Stammler, Rudolf: Die Lehre vom richtigen Rechte. Berlin. 1902.
– – Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 3. Aufl. Leipzig. 1914.
– – Theorie der Rechtswissenschaft. Halle. 1911.
Stumpf, Carl: Vom ethischen Skeptizismus. Berlin. 1908.
Windelband, Wilhelm: Die Geschichte der neueren Philosophie. 5. Aufl. 1911.
– – Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 1912. (Lb.)
– – Präludien. 5. Aufl. 1915. (Präl.)
– – Vom System der Kategorieen. Festschr. f. Sigwart.
– – Einleitung in die Philosophie. 1914. (Einl.)
– – Prinzipien der Logik. (Prinz.)

Einführung in das Problem.

Die vorliegende Abhandlung setzt sich die Untersuchung des objektiv Richtigen zur Aufgabe. Sie will den Begriff des objektiv Richtigen bestimmen und seine tatsächliche Geltung klarstellen.

Wir untersuchen diesen Begriff als ein Element des Rechtsbegriffes. Alles Recht will richtig sein. Sowohl das in der Normierung gesetzte, wie das in der Anwendung der Normen gefundene Recht. Ausdrücklich weist das gesetzte Recht auf diese Richtigkeit in Begriffen, wie Treu und Glauben, hin, den Maßstab der geschuldeten Leistung (§ 242 des Bürgerlichen Gesetzbuches), wie der Rechtswidrigkeit, die zur Strafbarkeit der Sachbeschädigung erfordert wird (§ 303 des Strafgesetzbuchs). Stillschweigend ist diese Richtigkeit berücksichtigt, wenn nur rechtswidrige Handlungen Deliktscharakter erhalten haben. Weiter arbeitet die Anwendung des gesetzten Rechtes in der Rechtsprechung und auch in der Wissenschaft den Grundgedanken des Rechtes, des einzelnen Rechtsinstitutes, des einzelnen Rechtssatzes bei der juristischen Auslegung, dem rechtlichen Analogieschluß in Hinblick auf den Gedanken der Richtigkeit heraus.

Gehört deshalb die Richtigkeit zum Rechtsbegriff, wendet tatsächlich auch die Rechtswissenschaft und Rechtsprechung den Begriff der Richtigkeit an, so untersucht die Rechtswissenschaft doch diesen Begriff nicht. Sie setzt ihn voraus. Dies liegt in ihrem Wesen als Einzelwissenschaft. Diese ist stets insoweit dogmatisch, als sie bewußt eine Anzahl von Voraussetzungen ungeprüft hinnimmt. Ihre Fruchtbarkeit und Sicherheit im Ausgangspunkt und Ziel liegt in der Verankerung in derartigen Axiomen. Wie die Naturwissenschaft den Begriff des Naturgesetzes nicht selbst entwickelt, die Möglichkeit der tatsächlichen Entdeckung der Naturgesetze unbezweifelt läßt, arbeitet der Jurist, ohne den Begriff des Richtigen zu erörtern, in der stillschweigenden Voraussetzung, das Richtige sei wirklich und zu erfassen. Diese Einseitig-

keit ist nur die Bedingung der Einzelwissenschaft, nicht der Wissenschaft überhaupt, die im wissenschaftlichen Zweifel und Forschen sich derartige Grenzen nicht setzen darf. Auch hat der Umstand, daß die Untersuchung des Begriffes des Richtigen nicht zu den Aufgaben der Rechtswissenschaft gehört, Juristen nicht gehindert, sich mit dieser Frage zu beschäftigen. Wie genetisch das Erkennen, als ein Mittel zur Bemächtigung der Wirklichkeit in bestimmtem Sinne, dann vorwärts getrieben wird, wenn die mangelhaften Ergebnisse des Erkennens gegen die Tauglichkeit des Mittels mißtrauisch machen und zur Selbstbesinnung und kritischen Nachprüfung über das Wesen des Erkennens und seinen Machtbereich drängen, so haben Schwierigkeiten der Rechtswissenschaft, wie etwa bei der Behandlung der Frage der objektiven Rechtswidrigkeit in der Lehre des allgemeinen Strafrechtes, Anlaß zur Durchforschung des Begriffes des Richtigen gegeben. Neben unbefriedigenden Ergebnissen lenken ungewisse Ziele das Augenmerk auf die Leistungsfähigkeit der wissenschaftlichen Arbeitsmittel. So ist bei der Vorbereitung eines neuen Strafgesetzbuches im Deutschen Reiche und der hierbei in Angriff genommenen rechtsvergleichenden Behandlung der in- und ausländischen Strafrechtsnormen, bei der Erörterung des Wertes dieser Arbeit für die Findung des richtigen Strafrechtes unser Begriff nicht zu kurz gekommen. Sachlich macht diese Bearbeitung des genannten Begriffes durch Juristen ihn nicht zu einem juristischen. Im Anschluß an die ihn behandelnde Literatur können wir ihn rechtsphilosophisch, wenigstens vorläufig, nennen. Er wird von dem Teil der Philosophie, die sich mit dem Rechte beschäftigt, behandelt. Bezeichnend für die rechtsphilosophische Literatur ist ihr fast durchgehend erhobener Anspruch, der Rechtswissenschaft unmittelbar verwertbare Ergebnisse zu liefern. Stammlers Lehre vom richtigen Rechte kennt eine Praxis des richtigen Rechtes. Sein Schüler, Graf zu Dohna, wendet (Seite 81 ff.) seine formale Maxime bei der Behandlung praktischer Rechtsfragen, wie der des Züchtigungsrechtes des Lehrers, des Operationsrechtes des Arztes an. Die von Mayer bei der Behandlung unserer Frage herangezogenen Kulturnormen dienen ihm zur Lösung rechtlicher Probleme. Von Liszt glaubt an die Verwertbarkeit seines allgemeinen Merkmales der Richtigkeit eines legislativen Vorschlages. Endlich will selbst der Relativismus als rechtsphilosophischer Mittelweg „die Rechtsphilosophie nicht auf die dürftige Aufgabe beschränkt wissen, sich ausschließlich mit ihrer eigenen Methode zu

beschäftigen, . . . sondern zur inhaltlichen Bestimmung des richtigen Rechtes beitragen". (Radbruch: S. 24.)

Wir werden bei der Untersuchung des Begriffes des Richtigen, als eines rechtsphilosophischen Gegenstandes, die Frage der Tauglichkeit der Rechtsphilosophie als eines Mittels für die Zwecke der Rechtswissenschaft und damit das Verhältnis der Philosophie zur Einzelwissenschaft überhaupt, das sich vom Wesen der Philosophie aus bestimmt, zu erörtern haben, um von der Philosophie und von der Rechtswissenschaft aus die richtige Stellung zu dem uns beschäftigenden Begriffe zu gewinnen.

Das Verhältnis der Philosophie zur Rechtswissenschaft.

Um die Beziehungen beider Wissenschaften zueinander zu verstehen, bedarf es einer kurzen Skizzierung des Wesens der Philosophie, zumal dieses unter den Philosophen streitig ist. Letzteres ist bei dem Wechsel der Aufgaben der Philosophie im Laufe der Zeiten verständlich. Zuerst von den Griechen als ungeschiedene Gesamtwissenschaft der Außen- und Innenwelt begründet, hat sie gerade diese Wirklichkeitserkenntnis allmählich an die selbständig gewordenen Einzelwissenschaften abgeben müssen. Der Beruf der Philosophie zur praktischen Lebensbestimmung, das was Kant als Weltbegriff der Philosophie im Gegensatz zu ihrem Schulbegriff andeutete (R. V. 633), bleibt hier außer Betracht. In einzelwissenschaftliche Fragen einzugreifen, wäre eine überflüssige und störende Tätigkeit der Philosophie. Ein Sein hinter den Dingen metaphysisch zu suchen, ist ihr keine wissenschaftliche Aufgabe, da die Mittel der Wissenschaft solchen Zwecken widersprechen. Bleibt als ihr Arbeitsgebiet das, was die Einzelwissenschaften voraussetzen. Wollen diese erklären, so erörtert die Philosophie das Wesen und die Mittel dieser Erklärung. Die, etwa von den Naturwissenschaften vorausgesetzte Wahrheit wird philosophisch auf ihre Möglichkeit, Formen und Grenzen untersucht. Hat die Einzelwissenschaft es mit dem zu tun, was tatsächlich ist, so untersucht die Philosophie die Geltung, den Sinn und Wert des Seins, ohne diesen in eine Welt hinter den Dingen metaphysisch verlegen zu müssen. Alle Wissenschaft will im Gegensatz zu individuellen Meinungen allgemeingültig und notwendig in ihren Aussprüchen sein. Ohne die Möglichkeit der Erreichung dieses Zieles zu prüfen, glaubt sie sich ihm ständig zu nähern. Die Philosophie prüft, ob dieser Anspruch der Einzelwissenschaft begründet ist. Ergreift letztere mit den Tatsachen Elemente der Wirklichkeit, so bewegt sich die Philosophie in ihren, auf Werte Rücksicht nehmenden Beurteilungen im Reiche der

Geltung. Der Sicherheit, mit der sich die Naturerkenntnis der Methode der Induktion bedient, steht der von der Einzelwissenschaft nicht gesuchte Einblick in das Wesen dieser Methode gegenüber, an dem sich die Logik seit Francis Bacon, wenn auch vielleicht heute noch nicht abschließend, versucht. — Diese Sonderaufgabe der Philosophie bleibt auch wertenden Einzelwissenschaften, wie der Rechtswissenschaft gegenüber gewahrt, da die Wertung nicht die auf sie bezogene Selbstbesinnung überflüssig macht. Sie ist als ein mit einem Werte verbundenes Subjekt so gut, wie das mit einem Werte verbundene Objekt, das Gut, ein Teil der Wirklichkeit. In der Wertung ist ein tatsächliches Vehikel der Wirklichkeitsbemächtigung zu sehen, das auf Sinn und Wert von der Philosophie untersucht wird, wie die andere Form der Erfassung der Wirklichkeit in der Vorstellung. Wie die Erkenntnistheorie den Wert des Erkennens, so erörtert die Rechtsphilosophie den des juristischen Wertens; dort handelt es sich um den Wert des Wahren, hier des Rechten. Letzteres bezeichnet besser als der doppelte und doppeldeutige Ausdruck des richtigen Rechtes den Wert in der einzelnen rechtlichen Wertung.

Eine derartige Auffassung der Rechtsphilosophie weicht von zeitigen Strömungen innerhalb dieser Disziplin ab, soweit diese den Rechtswert durch geschichtliche und geschichtsvergleichende Untersuchungen erfassen zu können meinen. Denn diese Untersuchungen betreffen das was war oder ist, sie stellen die quaestio facti, nicht die philosophische quaestio juris. Durch Tatsachenerforschung zum Werte dringen zu wollen, wäre widersinnig. Das kulturhistorische Zergliedern vorhandener Rechtssysteme, bestehender Rechtsbegriffe, rechtlicher Wertungen kann genetisch das Auftauchen dieser Kulturgebilde erklären, nie die eigentliche Frage nach dem Werte lösen. Dem praktischen Juristen bleibt es allerdings unbenommen, sein Interesse lediglich den wirklichen, früher und jetzt, bei uns und anderen Völkern aufgetauchten Rechtsgebilden zuzuwenden, zumal zur Jurisprudenz, die praktisch auf Beherrschung gewisser Seiten der Wirklichkeit in gewissem Sinne gerichtet ist, diese Wirklichkeitserkenntnis zweifellos unmittelbarer gehört. Wer in das wirkliche Sein eingreifen will, wird sich für das Sein auch beim Erkennen einsetzen. Für die Philosophie ist aber das Dasein verhältnismäßig gleichgültig. In der Philosophie hat man es mit dem Sein zu tun, soweit es erkennbar ist und unter den Bedingungen möglicher Erkenntnis steht, also mit einem gedachten Sein, mit seiner Erkennt-

nis, soweit es im Gedanken gesetzt gilt. (Liebert: 164 f.) Für die Philosophie tritt, wie Kants Kritik des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes zeigt (R. V. 472 f.), im Sein kein reales Prädikat zum Dingbegriff. Das Wirkliche enthält so betrachtet an Inhalt nicht mehr als das Mögliche; 100 wirkliche Taler stehen 100 möglichen gleich. Ersichtlich, ein nicht praktischer Standpunkt, der es verstehen läßt, wenn sich Jünger einer praktischen Wissenschaft von einer Untersuchung abwenden, die derartig wesentliche Unterschiede außer Betracht läßt. Solche Juristen sollten bedenken, daß es sich eben bei der Philosophie des Rechtes um einen Zweig der Philosophie und nicht der Jurisprudenz handelt. Wessen Erkenntnistrieb durch die Frage nach dem Sinne und der Geltung eines ständig angewandten Zentralbegriffes nicht beunruhigt wird, mag derartige Untersuchungen meiden, die durch den allgemeinen Zweck der Wissenschaft, Erkenntnis um ihrer selbst, nicht um äußerer Ziele wegen zu suchen, ausreichend legitimiert sind. Der etwaige Nebenerfolg einer Klärung einzelwissenschaftlicher Fragen und Lösungen ist erfreulich, entscheidet aber nicht über die Berechtigung derartiger Untersuchungen, die im Interesse der Arbeitsteilung und aus sachlichen Gründen sich nicht mit einzelwissenschaftlichen vermengen dürfen. Letztere würden dadurch schon tatsächlich nicht günstig beeinflußt. Die Produktivität leidet unmittelbar durch das Nachdenken über ihr Wesen, das sich am besten bei völliger persönlicher Hingabe entfaltet. Dem Philosophen liegt es fern, die Unbefangenheit und Sicherheit des Künstlers in der Konzeption seines Werkes durch das Verlangen zu stören, sich über das Wesen des Schönen und der Produktion des Kunstwerkes klar zu werden; auch der juristische Diagnostiker kann vor derartigen Eingriffen ruhig sein, braucht auch nicht zu befürchten, daß der Philosoph in weniger klarer Weise das suche, was er in exakter Form erstrebe, muß sich aber ebenso selbst vor Grenzüberschreitungen hüten.

Die allgemeingültigen Wertbestimmungen sind von dem Arbeitsfelde der einzelnen Inhalte zu trennen. Selbst Lask, der (L. d. Ph. 134) die Panarchie des Logos zu Ehren bringen will, meidet den Panlogismus. Das Material ändere durch die hingeltende Form nicht sein Wesen, das durch den kategorialen Gehalt begreiflich werde. Das sinnlich Anschauliche bleibe aber irrational. (75 ff. a. a. O.) Der Geltungsgehalt wird hier nicht mit der Wahrheit identifiziert. Auch Rickert betont, daß zwar die

Erkenntnistheorie das Tatsächliche, das den Einzelwissenschaften schlechthin gegeben sei, zum Problem mache, sich aber nicht auf die inhaltliche Bestimmtheit dieses oder jenes Faktums, sondern nur auf die Art seines Seins, die allgemeine Form der Gegebenheit, nicht auf das beziehe, worin sich das einzeln Wahrgenommene unterscheide. An den bestimmten Inhalten finde das Denken seine Grenze, das sich der Urteilsform, nicht dem Urteilsinhalt zuwende. (Geg. 377.) Den Versuchen des Rationalismus, aus dem Wesen, den Formen und Gesetzen des Bewußtseins seinen Inhalt zu gewinnen, trat, wie dem auf die nicht erfahrbaren Dinge an sich angewiesenen Empirismus das freie, grundlose und unbewußte Vorstellen bei Fichte entgegen, das auf einer intellektuellen Selbstanschauung des Ichs beruht, die nicht über ein System der Vernunftformen zu besonderen Empfindungsinhalten führt, sondern diese dem wirklichen Erleben vorbehält. (Windelband: Gesch. d. n. Ph. II. 223 f., 230 f.) — Reine Logizisten meinen allerdings, diesen Dualismus durch die Erwägung überbrücken zu können, daß ja auch die Irrationalität des Inhaltes gedachte Irrationalität, ihr Begriff deshalb rational sei, wodurch zwischen Form und Inhalt nur eine logische Distanz, als zwischen nur methodisch gemeinten Begriffen, heuristischen Forschungspinzipien gelegt werde. (Liebert: 166 f.) Doch dürfte die sachliche Differenz hier nicht groß sein; denn diese Rationalisierung des Inhaltes führt doch nur zu einer Form der Inhaltlichkeit, nicht zu Inhalten. Handelt es sich doch auch für den reinen Logizisten beim Kritizismus allein um den Gedanken, den Begriff des Seins. (Liebert: 222.) Die formale Natur der Inhaltlichkeit mag vom allgemeinen zum individuellen Gegebensein führen (Rickert: Gegenstand 379 f.), hebt aber die Unableitbarkeit des einzelnen Inhaltes und damit seine insoweit bestehende, als Irrationalität zu bezeichnende Eigenart nicht auf. Gerade dies allgemeingültige, kategorial-formale, philosophische Element ist das zu der hier interessierenden Grenzziehung hervorzuhebende, der Einzelwissenschaft fremde Ziel. Diese will die Wirklichkeit und damit gerade das Einzelne, das nie Allgemeine, den Inhalt des Gegebenen, nicht die Gegebenheit des Inhaltes erfassen. Hier zeigen sich deutlich die Verschiedenheiten der einzelwissenschaftlichen und der philosophischen Aufgabe, die Unabhängigkeit beider Wissenschaften voneinander und insbesondere auch ihre Grenzen. Die Rationalisierung des Inhaltes bei den reinen Logizisten deutet hierauf nicht und kann zwar nicht mit dem

Panlogismus Hegels identifiziert werden, läßt aber leicht an die Grundüberzeugung: Alles, was ist, ist vernünftig, erinnern, wenn ihr auch die metaphysische Wendung fremd ist. Dadurch, daß die kritische Einschränkung der rationalen Erkenntnis bei Kant auf die Anschauungs- und Denkformen von seinen Nachfolgern verlassen und der Begriff des Ding-an-sich im kantischen Sinne aufgegeben, das Wesen der Dinge, wie bei Hegel im Geist bestimmt wurde, war dieser nachkantischen Metaphysik, allerdings nur scheinbar, das Universum restlos aus der Vernunft ableitbar. Die dialektische Methode Hegels glaubt, ohne Empirie aus sich, durch Erkenntnis der Selbstbewegung des Geistes, alles Wissen gewinnen zu können. Dadurch wurde die Philosophie zur Alleinwissenschaft. Durch die danach sich aufdrängende Erkenntnis, daß alle Inhalte des positiven Wissens tatsächlich, wenn auch unbewußt, von den Philosophen übernommen und nicht dialektisch erzeugt worden waren, geriet proportional zu der Selbständigkeit der Einzelwissenschaft die erschlichene Fruchtbarkeit der Philosophie mit Recht in Mißkredit. Über den mehr terminologischen Differenzen der Logik steht deshalb im Interesse der Eigenart und Selbständigkeit der Philosophie der Hinweis auf das a posteriori, die schlechthinnige Gegebenheit der Mannigfaltigkeit des Erfahrungsinhaltes gegenüber der Rationalität der Form der Inhaltlichkeit. Hier findet mit der Grenze der philosophischen die einzelwissenschaftliche Aufgabe ihr Sondergebiet, dessen philosophische Unergiebigkeit die positive Wissenschaft wiederum anzuerkennen hat.

Diese Anerkennung darf von der Rechtswissenschaft der Philosophie des Rechtes auch nicht dahin versagt werden, daß geleugnet wird, die Philosophie des Rechtes untersuche in der hier vertretenen Auffassung im Begriffe des objektiv Richtigen einen Zentralbegriff des Rechtes, das ja in den positiven Rechtsordnungen und in der Rechtsprechung nur relativen Zwecken, ihrer Zeit, ihrem Lande, ihrem Milieu und den sie sonst veranlassenden jeweiligen Umständen dienen wolle, mit deren Wechsel es sich ständig ändere, einem objektiv Richtigen deshalb stets fremd bleibe. Die Richtigkeit wird hier, beim konsequent durchgeführten Relativismus, von relativen, menschlichen Zielen abhängig gemacht. Der Wert des Richtigen, wie der Wert überhaupt würde damit von menschlichen Bedürfnissen bestimmt, das menschlich Fördersame mit dem Wertvollen identifiziert und der Satz des Hauptes der Sophisten,

des Protagoras: daß aller Dinge Maß der Mensch sei, bekräftigt werden. Die Abhängigkeit, in die der Richtigkeitswert hier gesetzt wird, nimmt ihm aber, wie die erwähnte Identifizierung zeigt, den Eigenwert und erfaßt deshalb nicht sein Wesen. Gäbe es nur Werte für den einzelnen Menschen, dann auch kein allgemeingültiges Wissen, sondern nur Meinungen, zu denen auch die relativistischen Ausführungen gerechnet werden müßten, die doch im Ergebnis, wie den Untersuchungsmitteln mehr als nützliche Operationen sein wollen. Wenn nicht der Relativismus zu denken verneint, muß er mit der Denk- eine Vernunfttätigkeit und damit die Anerkennung einer Denknotwendigkeit voraussetzen und sich so in der Form seiner Untersuchung, wenn nicht auch im Geltungsanspruche seines Ergebnisses mit dessen Inhalt in Widerspruch setzen. Der Wert der Wahrheit kann so wenig, wie der praktische, mit dem Fördersamen, Angenehmen pp. gleichgesetzt, sondern muß absolut gefaßt werden, wenn wir auch erst seine Möglichkeit hier untersuchen wollen. Ohne diesen Gesichtspunkt wäre das Recht vom Zweckmäßigen und Willkürlichen schwer begrifflich zu trennen. Die Verwirklichung des objektiv Richtigen ist nicht behauptet; auch ohne sie kann es als regulatives Prinzip, als Idee von so zentraler Bedeutung sein, daß erst im Hinstreben auf sie, als könnte sie verwirklicht werden, Recht allgemein und im Einzelfall entstehen kann. Damit soll einer Untersuchung der Genese des Rechtes, als des für die Gruppe Zweckmäßigen, wie keiner geschichtlichen Wirklichkeitsbetrachtung die Existenzberechtigung abgesprochen werden. Die Unabhängigkeit der philosophischen Frage nach dem Sinne und Werte bleibt jedoch hierdurch unberührt.

Das Objektive in der theoretischen Philosophie.

Es handelt sich für uns nicht um den Begriff des Richtigen, sondern des objektiv Richtigen. Der Begriff der Objektivität ist ursprünglich in der Philosophie des Erkennens entwickelt worden, von der wir deshalb auch den Ausgang zu nehmen haben. Wir nennen das seinen Zweck erreichende, sich seines Gegenstandes, d. h. dessen, was dem Subjekt als etwas von ihm Unabhängiges entgegensteht und ihm Richtung gibt (Rickert: Geg. 1), bemächtigende Erkennen objektiv. Wir setzen dem die subjektive Wahrnehmung, deren Ergebnis nicht für wahr genommen zu werden, Wahrheit zu sein, braucht, entgegen. Von der so oder anders beschaffenen Wahrnehmung aus können wir nur sagen, daß uns etwas so erscheint, nicht, daß es uns auch später und allen anderen Menschen in gleicher Weise erscheinen wird. Gehe ich über dies subjektive Verhalten durch Aussage über ein Objekt hinaus, zergliedere ich nicht meinen Zustand, sondern einen, mir selbständig gegenüberstehenden und maßgebenden Gegenstand, so ist dies Urteil dadurch gekennzeichnet, daß es meiner Willkür entzogen, d. h. notwendig und allgemeingültig ist. In kantischer Terminologie handelt es sich beim objektiven Erkennen um den Schritt vom Wahrnehmungsurteil, das über die Empfindungen des individuellen Bewußtseins aussagt, zum Erfahrungsurteil, dem für alle Erkennenden gültigen Ausspruch. (Prol. 77.)

Stammt nun diese Gültigkeit nicht aus dem Subjekt, sondern dem Objekt des Erkennens, so erhebt sich die Frage, wie zu ihm zu gelangen, welches das Merkmal des objektiven Urteils ist. Verschiedene Standpunkte zu diesen Fragen sind möglich und eingenommen worden. Der naivste ist sich des Problems nicht bewußt und steht deshalb jenseits seiner Lösung. Für ihn fallen Vorstellung und Objekt zusammen. Der unkritische Realist glaubt, in seiner Vorstellung die absolut reale Wirklichkeit zu erfassen.

Ihm steht der verhältnismäßig nahe, der bewußt im Erleben

den Gegenstand der Erkenntnis zu finden meint. Die Denker dieser Richtung berühren sich in der ihnen eigentümlichen *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Wir werden ihnen noch im Praktischen begegnen, wo ihr Intuitionismus, der die unmittelbare, gefühlsmäßige Evidenz betont, mit der sich die Normen des Gewissens geltend machen, die Gefühlsmoral als Lösung der Frage nach der Objektivität bietet. Eine Grundlage für diese Begegnung gewinnen wir schon hier. Die erwähnte *μετάβασις* liegt in der Ersetzung des Begriffes des Erkennens durch den des Erlebens. Letzteres ist etwas Tatsächliches, ersteres etwas Gültiges. Die Meinung, das Leben sei als Beweisgrund heranzuziehen, steht auf gleicher Stufe wie die, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Die Theorie des Relativismus wie des Erlebnisses denkt aber über sich nach und weist sich eine bestimmte Rolle im Erfassen der Wirklichkeit an. Hierin liegt ein Wissen um das Erleben, eine begriffliche Bemächtigung des Erlebens, die das Selbstvertrauen der Vernunft, daß Wahrheit nur durch Denken gefunden werden kann (Lotze: 492), bereits voraussetzt. Am bezeichnendsten und wirkungsvollsten hat in der Gegenwart wohl Henry Bergson den Gegenstand der Erkenntnis im Erlebnis erfassen wollen, weil die Vernunft einseitig in der Verfolgung ihrer Zwecke der Vielseitigkeit des Gegenstandes nicht gerecht werde, in den Denkmitteln, die nur allgemeine, unindividuelle Ansichten symbolisierten, nicht das Wesen der Dinge ergreife. (Introduction: 11. L'évolution: 1/2.) Auf das Richtige dieser Bemerkungen, das auch Rickert trotz grundsätzlicher Gegnerschaft (Gr. IX) anerkannt hat, werden wir bei der Untersuchung der methodologischen Kategorieen einzugehen haben. Hier handelt es sich nicht um die Lebensferne, sondern das Wesen des Erkennens. Bergson stellt den unveränderlich beharrenden, dem ständigen Fluß der Wirklichkeit, die Bergson ähnlich der Metaphysik Schopenhauers aus dem tiefsten Wesen des Menschen als élan vital, als lebendig wirkende Tätigkeit erklärt (L'évolution: 255, 269), nicht gerecht werdenden Denkmitteln das adaequate, intellektuelle, intuitive Miterleben (Introduction: 43) gegenüber. Diese Erfassung des, Leben bedeutenden, Wirklichen im eigenen Erleben erinnert an die unmittelbare Anschauung Schopenhauers, vor der sich die geheime Verwandtschaft des innersten Selbstes mit der äußeren Wirklichkeit enthüllt. Das stets im Flusse bleibende, lebendige, der toten Materie entgegengesetzte Wesen der Welt Bergsons, das im innersten Wesen des Menschen abgebildet werden soll, erinnert, wenn es auch als Lebenselement näher bezeichnet

ist, an den Schopenhauerschen Willen, als dem Wesen des Selbstes und der Dinge.

Noch schärfer tritt die Verwendung des Willens zur Lösung von Erkenntnisproblemen in Diltheys Beiträgen hervor, wo in der Bestimmtheit des Willens von etwas von ihm Unabhängigen die Begründung der Objektivität gesucht wird. Daß es Dilthey nicht auf die genetische Entstehung des Realitätsglaubens, sondern die Begründung der Objektivität ankommt, zeigen seine Versuche zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Dilthey setzt dem gegenständlichen Auffassen, in dem nur Beziehungen von Tatsächlichem gegenwärtig sind, das Verstehen gegenüber, in dem sich uns inneres Leben erschließt und das auf der Lebenserfahrung, der Selbstgewißheit, dem einzigen festen Fundamente ruht. (Vergl. Frischeisen-Köhler: W. D. a. Phil. S. 33 ff.) D. fordert denn auch als grundlegendes Verfahren in den Geisteswissenschaften statt der allerdings hier zum Verständnis wenig geeigneten, weil generalisierenden, naturwissenschaftlich erklärenden, eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. (Ideen.) Durch Analysis des erlebten Zusammenhanges sollen wir hier unseren Gegenstand erfassen. Wie die Geisteswissenschaften im Erleben und Verstehen begründet seien, so müsse von hier aus ihr Aufbau aufgefaßt werden. (Aufbau: 46.) Ähnlich wie bei Bergson wird eine Inadaequadheit der Vernunft zur Auffassung des Gegenstandes eines Teiles der Erkenntnis durch Heranziehung des Lebens auszugleichen gesucht. Das Leben ist aber eine psychologisch erfahrbare Tatsache, während die Erkenntnis die erlebten Eindrücke beurteilen will. Der Dichter mag nach- und neuerleben, was auf ihn eingewirkt hat. Der Historiker mag im Nacherleben, im Einfühlen in Vergangenes dies wieder lebendig und verständlich machen. Dies trifft aber nur die Wirklichkeitserkenntnis, nicht den der Philosophie noch gebliebenen Gegenstand. So ist die Erkenntnis eines vom Willen unabhängigen Gegenstandes nur die Erkenntnis des Verhältnisses zweier Bewußtseinsinhalte zueinander, keines Gegenstandes, der den Bewußtseinsinhalten überhaupt entgegensteht, ihnen damit aus der Subjektivität des nur Bewußten zur Objektivität verhilft. Auch das Erleben mag ein Vorgang im Erkennen sein, das ja der Tatsache nach psychisch verläuft. Wir wollen doch aber in der Erkenntnis aus dem rein immanenten Vorgang im Bewußtsein heraus, anderenfalls wir kein Objekt erfassen können. — Auf gleicher Stufe steht auch der von Riehl (Kritizismus. II. 2. S. 172 f.) geführte

soziale Beweis für die Existenz der Außenwelt, also für ein Objektives, aus der bloßen in uns vorhandenen Existenz altruistischer Gefühle, die die Existenz der Mitmenschen erwiesen, da diese Gefühle uns nicht aus der Subjektivität des Bewußtseins herausführen.

Dem kritiklosen Realisten, der naiv in seiner Vorstellung die objektive Realität zu ergreifen glaubt, und dem psychologischen Erlebnisphilosophen, der bewußt in seinen Vorstellungen schon die Grundlage der Objektivität sieht, reiht sich als dritter philosophischer Lösungsversuch der Frage nach der Objektivität der absolute Idealist an, der gleich dem ersten keinen Unterschied zwischen seinen Vorstellungen und der realen Wirklichkeit macht, jedoch nicht bei der letzteren, sondern seinem Bewußtseinsinhalt Halt macht. Die Vorstellungen erhalten hierdurch einen anderen Sinn. Glaubte der Realist in ihnen naiv die Wirklichkeit, so glaubt der absolute Idealist in ihnen nie mehr als Vorstellungen ergreifen zu können. Er kennt nur eine vorstellungsmäßige Realität. Das heißt aber keine Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins; eine Ansicht, die zum Solipsismus geführt hat, wenn dies Bewußtsein persönlich aufgefaßt wurde. Jedenfalls auch hier keine Objektivität, da alles vom Subjekt des Bewußtseins abhängt. Hier kein Objekt, weil nur ein Subjekt anerkannt wird; beim naiven Realisten und Erlebensphilosophen nicht, weil entweder die Naivität oder der Erlebnisbegriff den Unterschied von Subjekt und Objekt nicht macht. Wie der Genuß in dem Moment der völligen Verschmelzung der Funktion mit ihrem Inhalte nicht als subjektiv zu bezeichnen ist, weil kein gegenüberstehendes Objekt den Subjektsbegriff rechtfertigen würde (Simmel: Ph. d. G. 15), so auch nicht das nur als Erleben erfaßte Erkennen, das dem Genuß als partielles Erlebnis gleichstände.

Als vierten Standpunkt dem Probleme der Objektivität gegenüber lernen wir den kennen, der nicht die Wirklichkeit nur in der Reaktion ergreifen zu können meint, mit der das Subjekt auf die Wirklichkeit antwortet, sondern der gerade umgekehrt das Objekt durch das Subjekt bestimmt. Im absoluten Rationalismus herrscht nicht das Objekt, sondern die Vernunft. Sie ist die Erkenntnisquelle, „eine Souveränität des Geistes, die damit bezahlt werden muß, daß die sinnlich gegebenen Erkenntniselemente entweder zu rein gedanklichen umgedeutet, oder als täuschende und wertlose ausgeschaltet werden müssen". (Simmel: Kant: 8.) Dies ist der Standpunkt des dogmatischen Rationalismus. Die Philosophie

schafft hier die Objekte. Aus dem Begriffe des Seins wird das Dasein gefolgert. Diese Ontologie kann zu keiner Objektivität dringen, weil nichts der souveränen Vernunft entgegensteht, es an einem „Gegenwurf" (Natorp: 33) fehlt, durch den die beanspruchte gegenständliche Richtigkeit gerechtfertigt würde. Der absolute Idealist meint, vom Objekt nichts wissen zu können; der absolute Rationalist will dagegen im gewissen Sinne vom Objekte nichts wissen. Der absolute Idealist glaubt, aus den sinnlichen Erlebnissen, den Empfindungen nicht heraus zu einem Objekte kommen zu können, während der dogmatische Rationalist glaubt, aus der Vernunfttätigkeit nicht herausgehen zu brauchen, weil Erkenntnisse, die die Objektivität begründeten, nicht aus Sinneswahrnehmung, sondern reinem Denken entspringen, als angeborene, jedenfalls empirisch nicht zu erlangende apriorische Gebilde, die historisch bei Leibniz im Gegensatz zu aktuell bewußten Vorstellungen zu funktionell oder virtuell unbewußten Möglichkeiten, erst zu apperzipierenden petites perceptions wurden.

Damit sehen wir den Boden für die wissenschaftliche Philosophie, den Kritizismus Kants bereitet. Nicht die Denkbarkeit begründet für sich allein die Objektivität, sondern die Anschauung muß hinzukommen und erst aus der Durchdringung beider entsteht die Erkenntnis, die damit Erfahrung als Grundlage fordert. Damit ändert sich die der Vernunft zugewiesene Rolle; die Vernunft begründet nicht mehr allein die Objektivität, sondern herrscht nur, soweit die Anschauung zur Erkenntnis wird; nur die Form der Erfahrung, die sie zur Erkenntnis macht, ist rationell und damit a priori. „Die transzendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann: daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben . . muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen." (R. V. 229.) Nur die Begreiflichkeit, nicht die Existenz der Dinge stammt aus reiner Vernunft. Das Dasein ist Sache der Anerkennung. (Riehl: Kritizismus, I. 216.) Über den

bloßen Empirismus, der lediglich die Wahrnehmung hinnimmt, geht dieser transzendentale Idealismus hinaus, indem er zwar nur ein Erkenntnismaterial im Bereich der Vorstellungen kennt, die Einschränkung des Phänomenalismus zugibt, daß die Objekte erst in der Anschauung gegeben, Erscheinungen sein müssen, bevor sie zu Erkenntnissen werden können, durch die Vernunft aber dann erst die Begreiflichkeit der Objekte schaffen läßt. Transzendental definiert Kant (R. V. 80) als die Möglichkeit der Erkenntnis a priori. Doch bedeutet dies keine logische Fähigkeit des Menschen, auch nichts Psychologisches, sondern den Inbegriff des Denkbaren am Objekt. (Riehl: a. a. O.: 212 f.) Wir sehen im kantischen Standpunkte die Erkenntnis aus bloßem Denken, den dogmatischen Rationalismus, das Verbleiben im Bewußtseinsinhalt, den absoluten Idealismus, das Stehenbleiben bei reiner Erfahrung im Empirismus in gleicher Weise abgelehnt.

Diese Ablehnung erlebt in dem reinen Logismus der Marburger Schule, milde gesagt, eine Entwicklung, die man vielleicht kurz dahin kennzeichnen kann, daß der Empfindung ein Platz nach den Denkbestimmungen angewiesen wird. Das Denken ist dann aber bei seiner Entstehung auf sich allein angewiesen, wenn es seinen inhaltlichen Reichtum entwickeln soll. „Es scheint eine unauflösliche, abenteuerliche Paradoxie, daß das Denken seinen Stoff sich selbst erzeugen soll." (Cohen: Logik: 49.) Trotzdem fängt Cohen mit dem Denken an. „Die Erzeugung des reinen Denkens darf nicht mit dem Ding selbst anfangen, so wenig, als sie mit dem Seienden beginnen darf" (l. c. 100), ein Satz, den auch Rickert unterschreiben würde, da er nicht vom Sein ausgeht, sondern die Bedeutung des Seins, seinen Wertcharakter untersucht. Aber, das erste Anliegen des Denkens soll auch sein, „den Ursprung alles Inhaltes, den es zu erzeugen vermag, in sich selbst zu legen". (l. c. 68.) Ein Anspruch, der der Rickertschen Auffassung der Irrationalität und damit der Gegebenheit des Inhaltes (Geg. 377) doch wohl fernstehen dürfte. Ist nun diese Paradoxie nur scheinbar, oder vermag wirklich das Denken den Inhalt zu erzeugen? Dann, wenn Erzeugung selbst Erzeugnis ist, wie Cohen meint und Natorp (Kantstudien XXII. 430) zustimmend dahin ausdrückt: Erkenntnis ist gar nicht, sondern wird, sie wird geboren, wird erzeugt, vielmehr erzeugt sich; erzeugt sich immer neu, aus ewigem Ursprung. Cohen und Natorp haben diese Erzeugung, wenn auch nicht in gleicher Form, an den endlichen Größen exemplifiziert. Es zeigt

sich aber hier, daß das Etwas nicht aus dem Nichts hervorgeht. Dies meint allerdings Cohen, modifiziert aber das das Etwas gebärende Nichts als verstärkte Frage, eine Station zum Etwas, die dem Unding entgegengesetzt wird, was Natorp (Log. Grundl. II. Kapitel) einfacher als das in Relation auf das Bestimmte, Unbestimmte, das durch das Denken zu bestimmen ist, bezeichnet. Also beidemal bildet ein Mittelding zum Etwas den Ausgangspunkt. Veranschaulicht wird dies durch das Infinitesimalverfahren. Newton entdeckte in der Kreislinie als dem Inbegriff der sie erzeugenden Tangentenpunkte durch reines Denken das von ihm als Fluxion bezeichnete Infinitesimale. Dies nicht anschauliche Infinitesimale soll nun kraft der Kontinuität die endliche Größe erzeugen. (Cohen: Logik: 110.) Aber auch hier verbirgt sich wohl nur das schon in die Aufgabe gelegte Material der Lösung. Körber weist (192) mit Recht darauf hin, daß das unendliche Kleine kein Grundbegriff des reinen Denkens, sondern ein vom Denken auf dem Wege der Ableitung aus endlichen Größen erzeugter Begriff, unendlich, wie Hegel bereits gelehrt, nur in der Korrelation zu endlich zu entwickeln möglich ist. Wenn Natorp auch hier gegenüber Cohen weniger substantiell statt des Infinitesimalen, statt des Punktes das Infinitesimalverfahren, die Kontinuität des Denkens als die endlichen Größen erzeugend auffaßt, so muß auch er, um das Paradoxon abzuschwächen, daß etwas nur Formallogisches etwas erzeugen soll, zu der Bezeichnung der qualitativen Allheit (188 f. l. c.) greifen, wobei wieder der Verdacht nicht abzuweisen ist, daß die Qualität nicht erzeugt, sondern vorausgesetzt ist. Dieselben Schwierigkeiten sind dann auch bei der Behandlung der Anschauung nicht zu umgehen, die ihren Platz nach den Denkbestimmungen gegen Kant erhalten muß. Nach Natorp (l. c. 264) wirken in der Anschauung die sämtlichen Denkfunktionen oder die in den besonderen Denkgebieten waltenden Grundgesetzlichkeiten in ihrer Verflechtung zusammen. Die Kontinuität des Denkens werde von der Anschauung antizipiert (264). Das reine Denken werde in der Anschauung konkret. Die Anschauung enthalte die Kontinuität des Denkens als Problem, das allein durch das reine Denken seine Auflösung finden könne. Die Anschauung sei actuatio, Wirklichmachung des synthetischen, gleich „schöpferischen" Denkens, dessen Determination, seine Prägnanz, den Gegenstand wirklich hinzustellen, nicht in Allgemeinheit der Regel bloß zu bedingen. (l. c. 272.) Cohen macht schon eher ein Zugeständnis, daß das

Wirkliche nicht nur aus lauter logischen Beziehungen besteht, wenn er die Empfindung den von der logischen Definition zu beglaubigenden Anspruch des Einzelnen anmelden läßt; sie sei der Index des Gegenstandes (Th. d. Erf. 594 f.), bedeute den Anspruch, daß dem Inhalt des reinen Denkens außerhalb desselben Bestand und Gewähr zukomme (Logik: 392), ein Fragezeichen, in dem das Bewußtsein seine Musterung anstelle (l. c. 389). Eine größere Klarheit in der Unterscheidung zwischen logischer Fundamentierung und Erzeugung des Denkens wäre wohl nicht hier überflüssig. Die Zusammengehörigkeit der Daten der Sinnlichkeit und des Verstandes als zweier Stämme der menschlichen Erkenntnis steht nicht in Frage, aber trotz des homogenen logischen Mediums, das Form und Materie miteinander verbindet, brauchte die Heterogenität der beiden Elemente nicht bezweifelt zu werden. (Marck: 373.) Cohens Losung lautete aber: Gegen die Selbständigkeit der Empfindung, aber für den Anspruch der Empfindung (Logik: 406), hiernach durchaus korrekt, jedoch ungeeignet, um den ganzen unteilbaren Inhalt des Denkens Erzeugnis des Denkens sein zu lassen. Es wird also der Zugehörigkeit zum Denken die Ableitbarkeit des Inhaltes aus der Form untergeschoben, wenn anders mit dem Denken des Ursprunges Ernst gemacht werden soll. Die Verflechtung erkenntniskritischer und erkenntniszeugender, dialektischer Gedankenmotive der Marburger Philosophie erinnert daran, wie wenig Hegels Phänomenologie erkenntnistheoretische und Wirklichkeitsreihen des philosophischen Denkens auseinander gehalten hat, und läßt den Marckschen Vorwurf (371) der logifizierten Mystik verstehen, mit der er die Ontologik bezeichnen will. Die Fruchtbarkeit des Logos wird durch die nicht angängige Stempelung des Inhaltes zu einem Denkprinzipe, zur Form erzielt. Die Unmöglichkeit der Vereinheitlichung von Form und Inhalt drückt die Natorpsche Bezeichnung seiner Philosophie als korrelativen Monismus aus, da in der Korrelation die unaufhebbare Zweiheit gegeben ist. (Marck: 385.) Hier handelt es sich nicht um terminologische Differenzen, sondern die Zweiheit gewährleistete uns die Möglichkeit der selbständigen Aufgabe der Philosophie. Fällt sie fort, dann erobert der allmächtige Logos wie bei Hegel in dialektischer Methode allen Wissensinhalt. Nicht überraschend gibt es deshalb in der Marburger Schule einen kontinuierlichen Übergang von der Logik zur positiven Wissenschaft, der durch die Kontinuität des immer neue Inhalte mit

seinen spärlichen Mitteln sich einverleibenden Denkens hergestellt wird. (Marck: 371.) Bezeichnenderweise vermißt Natorp (Kantstudien: XXII. 428) im Kantbuche Bauchs die Zuspitzung des Problems des Logischen auf die Frage des Individuellen, wiewohl Bauch, ebenso wie Riehl (trotz dessen Betonung des empirischen Anteiles der Erfahrung an der Erkenntnis [Kritizismus, I. 216]) von Liebert zu den reinen Logizisten gezählt wird. Ihr Verhalten zum Begriff des intellectus archetypus zeigt die zwischen ihnen herrschenden Verschiedenheiten. Schon Leibniz verband mit der Einsicht, daß sich die tatsächlichen Wahrheiten für die menschliche Erkenntnis nicht auf die ewigen Wahrheiten zurückführen lassen, die, daß im göttlichen Verstande diese Ableitung möglich sei. Für Kant besteht, wie wir noch sehen werden, eine allgemeine und notwendige Erkenntnis der Formen der Erfahrung, da wir sie erzeugen, während der Erfahrungsinhalt vorgefunden wird. Möglichkeit und Wirklichkeit zu unterscheiden, ist nach Kant für den menschlichen Verstand erforderlich, weil er nicht anschauend ist, sondern, um vom Begriff zum wirklichen Objekte fortzuschreiten, der sinnlichen Anschauung bedarf (Urt. 288); für einen Verstand, der nicht zweier „heterogener Stücke" bedürfte, würde mit dem Erkennen der Objekte ihre Existenz gegeben sein (l. c. 289). Durch das Allgemeine unseres Verstandes ist nun das Besondere nicht bestimmt (293), daß sich das letztere dem ersteren fügt, ist für uns eine Zufälligkeit, wäre aber für einen nicht nur diskursiven, sondern intuitiven, nicht „der Bilder bedürftigen intellectus archetypus" (296), der mit dem Allgemeinen (Synthetischen) auch das Besondere setzt, den Urheber des Inhaltes der Erfahrung notwendig. Kant setzt also diesen intuitiven Verstand, dessen Möglichkeit er nicht zu beweisen unternimmt (l. c. 296), dem unserigen entgegen. Es würde aber, wie Riehl (Kritizismus, 371) zutreffend ausführt, nicht nur Kants, sondern die Grundfrage aller Erkenntniskritik fortfallen, wenn es nicht Dinge gäbe, sondern sie Produkte des reinen Denkens wären. Gerade die von unserem Anschauen und Denken unabhängigen Dinge machen die Erkenntnis zum Problem. „Für einen intellectus archetypus gibt es kein Erkenntnisproblem." (l. c. 372.) Bauch geht in seinem Kantbuche weiter. Sinnlichkeit und Verstand bedeuten ihm eine logische Dualität, mit der das letzte Wort der Vernunftkritik aber noch nicht gesprochen sei. (147.) Bauch meint, daß die Kritik der Urteilskraft über diese Dualität hinausführe; hier werde das Zufällig-Besondere selber allgemein-

notwendig, die Teleologie zur Teleo-Logik, die konkrete Besonderheit des empirischen Inhaltes, wie die Allgemeinheit der Form selber logisch; der Amorphismus des Inhaltes, der der reinen Logizität der Form gegenüberstehe, bedeute nicht Alogizität des Inhaltes, sondern müsse von vornherein logisch sein, damit der Logomorphismus der Erkenntnismaterie möglich sei. Im intellectus archetypus sei das Prinzip in bestimmtester Form erreicht, das Allgemeines und Besonderes umspanne und die Natur begreiflich mache. (l. c. 461 f.) Hier ist Kants Standpunkt, daß der menschliche vom intuitiven Verstande ganz zu trennen sei, nicht eingehalten, die Unerkennbarkeit des intellectus archetypus nicht beobachtet; denn durch den höchsten Verstand soll der Zufall des Zusammenstimmens von Form und Inhalt aus der Sphäre des für uns eben Zufälligen in die des an sich Notwendigen erhoben und in seiner objektiv gesetzlichen Notwendigkeit begriffen werden. (462.) Doch genügt auch der Bauchsche Standpunkt noch nicht seinem Kritiker Natorp, der gerade hier eine Erkenntnis der Aufgabe in ihrer vollen Klarheit und Tragweite vermißt. (Kantstudien: XXII. 428.) Natorp legt Gewicht auf die Cohensche Ersetzung der synthetischen durch die Ursprungseinheit. Sie trete hervor in der transzendentalen Einheit der Apperzeption, deren Ursprungs- und Erzeugungssinn fort und fort betont werde, rücke aber dem Siege erst wirklich näher im intellectus archetypus, in der die Methode der Individualbestimmung erreicht sei. (430.) Hier ist mit der Erzeugung der Materie Ernst gemacht. Aber einmal kann eine derartige Logik, auch wenn sie sich rekonstruktive Psychologie nennt, nur zum Mannigfaltigen der Einheit, nie zum absolut Mannigfaltigen, nur zur Form des Inhaltes, nie zum Inhalte selber führen, dann aber wird mit der Armut die Erhabenheit des Logischen über alles inhaltliche Wissen, die Trennung der Philosophie als Wert- gegenüber den Seinswissenschaften gefährdet. (Marck: 375, 384.)

Gehen wir nun der transzendentalphilosophischen Begründung der Objektivität der bloßen Wirklichkeit, nicht des Gegenstandes der Wissenschaft durch Analysis des Wesens des Erkennens nach. Wäre dies nur Vorstellen, so kämen wir mit dem Idealismus der Dinge nur zu Objekten des Vorstellens, d. h. keinen. Aber die Vorstellungen sind wie die zu erkennenden Objekte für uns Objekte. Um die Objektivität der Vorstellung festzustellen, bedürfte es eines weiteren Subjektes, das aber nicht wieder vorstellen darf,

da sonst die Linie in infinitum verlängert würde, sondern das urteilt. Nur im Urteil ist Wahrheit. „Das bloß Bewußte ist noch nicht das Gewußte." (Rickert: Geg. 153.) Das Urteil stellt nicht vor, sondern bejaht oder verneint, und zwar kein Sein, keine Wirklichkeit, die es erst begründen soll; denn die Wirklichkeit verdankt ihre Existenz dem wahren Urteil, nicht umgekehrt. Die Anerkennung meiner Vorstellung als solcher ist nicht die Behauptung der Existenz eines Gegenstandes. Beide Gedanken muß ich verknüpfen. Anerkannt oder verworfen wird also der Gedanke, daß die Vorstellung die eines wirklichen Dinges ist, also eine Verknüpfung. (Sigwart: I. 96. Anm. 1.) Ein Inhalt wird nur als solcher, nicht als seiender vorgestellt, als seiender wird er beurteilt. Wir bejahen aber im Urteil nicht willkürlich, sondern werden von der Evidenz geleitet, beugen uns einer Urteilsnotwendigkeit, bejahen einen zeitlos gültigen, vom individuellen Bewußtsein unabhängigen Wert. (Rickert: l. c. 203.) Die von Rickert klar erkannte und formulierte Differenz zwischen Wertungen, d. h. mit Werten verbundenen Wirklichkeiten und den reinen Werten, dem psychischen Akt des Urteilens und der zeitlosen Geltung des in ihm anerkannten Wertes läßt die gegen ihn gerichtete Kritik (Frischeisen-Köhler: Wiss. u. Wirkl. 125; Liebert: 213) nur aus gewissen, von Rickert eingestandenen Resten von Psychologismus der Terminologie der zweiten Auflage des Gegenstandes der Erkenntnis, die in der dritten beseitigt sind, verstehen. Das Sein sehen wir hier auf einen theoretischen Wert zurückgeführt. Eine Kopernikanische Drehung, der wir bei Kant nachgehen werden. Das Wirkliche schien der feste, dem Erkennen richtunggebende Punkt, während jetzt das Wort „wirklich" als Urteilsprädikat einem Inhalte die Form der Wirklichkeit bejahend zuerkennt, weil er sie haben soll. Nicht im Sein, sondern im Sollen liegt die Urteilsjenseitigkeit. (Rickert: l. c. 244.) Die Evidenz ist nicht einem psychischen Zustande des Urteilens, sondern der Analyse seines Erkenntnissinnes, den wir voraussetzen, entnommen. Sowohl von der Leistung des Urteilsaktes, als einer Wahrheitsbegründung, als vom Wahrheitsgehalt des Satzes, dem Sinne, kommen wir zum Werte. Sowohl von der Wertung, wie vom Gute. Der transzendente Sinn des Urteils wird zum transzendenten, Objektivität verleihenden Gegenstande. Der transzendentalpsychologische Weg führt zum Sollen, also dem Gegenstande in noch nicht völliger Reinheit, der objektive Weg führt zu dem, zum Subjekt keine Beziehung habenden gel-

tenden Wert. Reine Logizisten sehen im transzendentalpsychologischen Weg einen „psychologistischen Einschlag" (Liebert: 213), der die Strenge und Konsequenz des logischen Geltungsgedankens bedrohe, allein Rickert, der die Bedenken gegen ihn hervorhebt (249 ff.) und den objektiven Weg eingehend (255 ff.) darlegt, hebt mit Recht hervor, daß die Ausschaltung des Subjektes gerade die Kantische Kopernikanische Drehung vergessen läßt. Der Zuschauer der Sterne wird statt ihrer gedreht und in ein Verhältnis zur Drehung gesetzt, wenn der Gegenstand nicht als abgeschlossen hingenommen, sondern erst durch Hineindenken zur Erkenntnis und Entdeckung gebracht wird. Die Betonung des Stehens des Inhaltes in der Form, des Ineinander von Kategorie und Kategorieenmaterial in Lasks Lehre vom Urteil läßt leicht vergessen, daß geformter Inhalt nicht existiert, sondern von der Erkenntnis der Gegenstand als solcher geschaffen wird. Metaphysische Ontologie, wie dogmatischer Rationalismus werden nicht so deutlich in dieser Methode abgelehnt. In der dualistischen Methode werden aus Einheiten Verschiedenheiten gewonnen, aus dem Urteil, der Erkenntnis Form und Inhalt, immanentes Sein und transzendenter Sinn. Im Erleben eine Einheit, scheiden sie sich in der Reflexion. Unter der Voraussetzung der Wahrheit auf subjektivem, wie auf objektivem Wege werden aus dem Produkte die Konstituentien herausgearbeitet. Das ist auch der Weg einer rein objektiven Methode, wie der von Lask beobachteten. Erkennen heißt nach ihm, ein der theoretischen Objektivität Entblößtes theoretisch objektivieren, das logische Chaos in ein formgeprägtes Ganzes umzuwandeln, das logisch dunkle in rationelle Klarheit hineinzustellen. Die Kantische Methode für das sinnlich-anschauliche Gebiet gegenüber dem Gewühl der Empfindungen soll auf die Gesamtheit der theoretisch unberührten Inhaltlichkeit ausgedehnt werden. Daß hierbei aber die Zweiheit von Form und Inhalt nicht überwunden ist, zeigen auch ausdrückliche Bemerkungen wie: „So wahr aber Form vorliegt, bedarf sie um ihrer Ergänzungsbedürftigkeit willen der inhaltlichen Erfüllung." (Lehre v. Urt. 60, auch 57.) Die Differenz zum Rickertschen Anerkennen des Sollens in der Erkenntnis ist auch nicht in dem „Hineinstellen des Materiales in die kategorialen Bestimmungen" zu sehen, wenn es auch in ihnen „stehen" soll, da auch hier die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt bejaht wird. Der Unterschied liegt im wesentlichen in der Nuance, daß Lask logische Nacktheit und Irrationalität auseinanderhält, das Material als nicht

Denkfremdes, sondern im Denken zu bestimmendes logisch Unberührtes sieht, dem nur ein ihm bereits zukommendes Prädikat beigelegt wird. (l. c. 59.) Der logischen Form steht die logische Nacktheit, dem Reiche des Sinnes die Irrationalität gegenüber. Das Erkennen nehme nur die logische Unberührtheit, ohne das Material zu verändern. Die logische Undurchdringlichkeit sei eine funktionelle Eigenschaft des Kategorieenmaterials, drücke nur die Inhaltsfunktion aus. Deshalb ständen die Inhalte in ihren Relationen. Der Dualismus von Form und Inhalt bleibt also auch hier derselbe. Es kann sachlich kein Mehr bedeuten, den Sinn der Wahrheit vom erkannten Gute aus, oder von erkennender Wertung als Wert herauszuanalysieren. Ohne Erkennen existiert die Wahrheit nicht, die gerade ihm ihre Möglichkeit verdankt. Sowohl die Untersuchung des Erkennens des Wahren, wie der Wahrheit setzen ihre Möglichkeit voraus und fragen lediglich danach, worin sie besteht. Beidemal wird die Wirklichkeit durch Anerkennung nicht wirklicher Werte erkannt. Diese Gemeinsamkeiten lassen die terminologischen und methodischen Verschiedenheiten zurücktreten.

Bisher ist das Problem der Objektivität an einem von Kant nicht berücksichtigten Punkte behandelt worden. Hier ist die bloße konstatierte Tatsache bereits als erkenntnistheoretisches Problem erörtert, in ihr eine Objektivität entdeckt und begründet. Das ist geschichtlich eine späte Errungenschaft, weil seit Platon das gattungsmäßig Allgemeine als das bei ihm wahre Sein (eine von Lotze in seiner Logik — 1874 — § 317 ff. in ein Gelten umgedeutete metaphysische Realität) dem individuell Konkreten als Form und Inhalt gegenübergestellt wurde. Auch an dem Gattungsmäßigen gehört das Material dem Seienden, und bei dem individuell Wirklichen die Form dem Geltenden an. „Indem Rickert die unreduzierte sinnlich-anschauliche Vollinhaltlichkeit als Kategorieenmaterial erobert hat, hat er uns von dem jahrtausendealten Platonismus im Geltungsproblem befreit.“ (Lask: L. d. Ph. 79.) Die Wahrnehmung, von der Kant in den Prolegomena (77) zur Erfahrung fortschreitet, enthält bereits das Rickertsche Problem der Objektivität der individuellen Tatsache, die erkannt wird und damit die nicht aus der Wahrnehmung stammende Form der reinen Gegebenheit für einen Inhalt erhält. Kant untersucht demgegenüber allgemeinere Formen. Einmal die Anschauungsformen, die das ungeordnete Material von Eindrücken, das uns unsere Empfindungen liefern, durch die Prinzipien unserer sinnlichen Erkenntnis, Raum und

Zeit, zu Anschauungsbildern formen, doch bloßen Vorstellungen ohne Gegenständlichkeit, die dann durch die Kategorieen, die den gegenständlichen Zusammenhang stiften, durch Anwendung der Verstandesbegriffe, wie Einheit, Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung pp., verknüpft und geordnet werden und so durch die oberste Einheit, die synthetische Einheit der Apperzeption für uns zu Objekten der Welt von zeitlichen und räumlichen Dingen und Vorgängen werden. Gehen wir dem näher nach: Kant stellt in der Vernunftkritik (Prol. 52) die Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, d. h. wie kann ein Urteil, das nicht analytisch lediglich sein Subjekt erläutert, das nicht „in Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben" (R. V. 38), besteht, sondern das außer dem Begriffe des Subjektes noch etwas anderes haben muß, „worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädikat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazugehörig zu erkennen" (l. c. 40), das kein „Erläuterungs-, sondern ein Erweiterungsurteil" (39) ist, das eine Erkenntnis von Tatsachen bedeutet, a priori sein, d. h. unabhängig von der Erfahrung eingesehen werden, wenn es auch erst an ihr entwickelt wird. Da „synthetisch" auf die Natur der Dinge, „a priori" auf die des Denkens als dem Geltungsursprung deutet, scheinen sich beide Begriffe auszuschließen. Tatsächlich existieren solche Sätze in den allgemeinsten der Naturwissenschaft, Mathematik und Philosophie. Das Prinzip der Kausalität, nachdem die Veränderungen in der Natur analog wie Grund und Folge verknüpft sind, gilt von den Dingen und ist doch notwendig und allgemein, stammt also nicht aus der Erfahrung, es ist synthetisch und nicht empirisch. Das synthetische Urteil geht nicht von dem Begriffe eines Objektes aus, das wir besitzen, sondern von dem, der zu Objekten erst führen soll. (Cassirer: Erk. 534.) So wenig aus dem Wahrnehmungsinhalt die Form der Gegebenheit, so wenig ist durch Erfahrung die gesuchte reine Erkenntnis zu finden. Das Denken, das wir suchen, ist keine Erfahrung, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit. Wie bei Rickert werden aus den Synthesen die Elemente deduziert, um dann als objektiv gültig transzendental bewiesen zu werden. So gelangen wir zu den Formen der Anschauung durch Abstraktion von den angeschauten Dingen. Die Formen bleiben, auch wenn wir in Gedanken alles Räumliche und Zeitliche hinweggedacht haben. Körper sind nur im Raume, Vorgänge nur in der Zeit verfließend vorstellbar. Diese Formen sind deshalb von den vor-

gestellten Dingen unabhängig, wenn auch durch Veranlassung der Wahrnehmung gegeben; abstrahiert, mit Rickert zu sprechen, auf transzendentalpsychologischem Wege. Die Zergliederung einer sinnlichen Vorstellung auf Form und Gehalt, da ja die Form keine Vorstellung und nicht empfindbar ist, nennt Riehl (Kritizismus: 456) logisch. Sachlich jedenfalls kein Unterschied. In diesen von allem Inhalte abstrahierten Formen der Sinnlichkeit müssen alle Inhalte angeschaut werden. Sie gelten deshalb für alle Objekte unserer Anschauung notwendig. Die Axiome und Lehrsätze der Geometrie legen die Anschauung vom Raume zugrunde, sind deshalb a priori und doch objektiv gültig.

Wie Raum und Zeit zu den Erscheinungen, so verhalten sich die Begriffe zu den erfahrenen Dingen. Ohne daß wir die Wahrnehmung auch verstehen, erhalten wir nicht die Erfahrung der Dinge. Das Objekt wird nicht angeschaut. Wie Kant aus der Beschaffenheit der Vorstellungen die Formen der sinnlichen Anschauung abstrahierte, so aus der Beschaffenheit der Elementarbegriffe der Erfahrung, ihre Ableitbarkeit aus den logischen Funktionen des Urteils. Sahen wir ja schon die Rickertsche Form der Gegenständlichkeit nicht der Wahrnehmung, sondern dem Urteil entstammen. Durch die Beziehung auf ein Objekt wird das reine Denken zum Erkennen. Die Begriffe der allgemeinen Logik werden auf die Formen der Anschauung bezogen und damit auf Gegenstände der Erfahrung, die ja nur in diesen Formen erscheinen können. In der Beziehung auf Gegenstände der Anschauung nennt Kant die logische Funktion Kategorie, die das Wahrnehmungs- zum Erfahrungsurteil macht. Die Vorstellungen bleiben gleich, wenn ich eine bloße Zeitfolge und eine kausale aussage. Durch den Begriff der Kausalität wird aber die Beziehung der Vorstellungen zueinander geändert, die Beziehung zum Objekt ausgedrückt. Der gleiche Begriff, der in einem Urteile Grund und Folge bestimmt, drückt auch die Konsequenz bei den Gegenständen der Erfahrung aus. Der logische Gedanke der Abhängigkeit wandelt die Regelmäßigkeit der wahrgenommenen Veränderung in eine Gesetzlichkeit und schafft damit aus den Elementen des subjektiven Bewußtseins den objektiven Verlauf. Auch hier die Kopernikanische Wendung. Erst die Erkenntnis bringt den Gegenstand hervor. Erfahrung ist verstandene Wahrnehmung. Das Objekt wird nicht in der Vorstellung gegeben, sondern durch den Verstand gedacht. Die Wirklichkeit und die mit ihr gegebene Möglichkeit der Erfahrung und Ob-

jektivität wird nicht in Frage gestellt. Wie Rickert den Willen zur Wahrheit und ihre Möglichkeit voraussetzt, nur nach den immanenten Kriterien des die Objektivität verbürgenden Transzendenten fragt, so macht Kant nicht die Möglichkeit der Erfahrung im Sinne der Wirklichkeit zum Problem. Die Fruchtbarkeit des „Bathos der Erfahrung" (Prol. 164. Anm.) will er nützen, nicht erschüttern; nur die Bedingungen der Erfahrung will er erforschen. (R. V. 81.) Er entdeckt an den Objekten ihre konstituierenden Formen, beweist erst ihre tatsächliche Wirksamkeit und begründet sodann ihre Gültigkeit von den Objekten der Erfahrung. Wären diese nicht uns in begreiflicher Form gegeben, so wüßten wir nichts von ihnen. Objekt bedeutet Vereinheitlichung der Wahrnehmungen, die kommen und gehen und zu einem Gegenstande verbunden werden müssen. Hierzu müssen wir sie erneuern, reproduzieren, da eine einheitliche Vorstellung nicht möglich ist, wenn wir die erste Wahrnehmung aus dem Bewußtsein verloren hätten, wenn wir zur zweiten schritten. (R. V. 117.) Die Reproduktion wäre aber ohne Rekognition im Begriffe vergeblich. (R. V. 118.) Wir müssen uns der Identität der reproduzierten mit der ursprünglichen Vorstellung bewußt sein. Die Wiedererkennung ist die Bedingung der Wiederhervorbringung, aber selbst nur möglich bei bewußter Identität des wiedererkennenden Bewußtseins, das Kant die transzendentale Apperzeption nennt. (R. V. 121.) Sie ist die grundlegende Bedingung der Vereinigung der Eindrücke, ihrer Erneuerung und Ineinssetzung, also sowohl der Anschauungsbilder, wie der Objekte. Der Begriff vereinheitlicht nach einer Regel die Vorstellungselemente, nach der sie immer wieder reproduziert werden können. Da aber die Reproduktion von der Identität des Bewußtseins in ihr abhängt, ist die synthetische Einheit des Bewußtseins der formale Grund aller Begriffe, also auch des eines Objektes überhaupt, der in allem gegenständlichen Erkennen, weil der Gegenstand gedacht und nicht wahrgenommen wird, gleichartig ist. Das also, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht beliebig, sondern notwendig bestimmt sind, ist die Beziehung auf den Gegenstand. (R. V. 119.) Er bedeutet im Gegensatz zu den Verschiedenheiten der Vorstellungen die Synthesis des Mannigfaltigen. „Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben." (l. c.) Diese erfordert die Einheit der Regel für alle Reproduktion, den Begriff, der wieder die

bewußte Einheit des Denkens in der Verbindung notwendig macht. Die Denkobjekte müssen der Bedingung des Denkens der Einheit des Bewußtseins unterstehen. Diese Synthesis geht aber nicht zeitlich, nur begrifflich voran. „Um überhaupt etwas vereinigen zu können, muß dieses Etwas gegeben sein. . . . Verstand und Objektbewußtsein entwickeln sich zugleich." (Riehl: l. c. 509.) Das System der Wirklichkeit muß der Gesetzlichkeit des Denkens deshalb entsprechen, weil das Bewußtsein der Rahmen ist, in welchem die Erscheinung der Wirklichkeit empfangen und erfaßt wird." (l. c. 514.) Daß die Auswahl und Ordnung der Erkenntnis in der Wirklichkeit getroffen wird und selbst wirklich ist, erhärtet gerade die Objektivität ihrer. „Darin und darin allein besteht die Wahrheit unserer Erkenntnis, daß wir darin Gegenstände erzeugen, die nach Inhalt und Form in der Tat zur Realität gehören und doch eben in ihrer Ausgewähltheit und Geordnetheit als neue Gebilde daraus hervorwachsen." (Windelband: Einl. 234 f.) Durch „selektive Synthesis" (l. c.) wird aus dem unermeßlichen Universum eine eigene Welt der Gegenstände, ein Ausschnitt aus der Realität, die Objektivität erfaßt. Nicht durch ein psycho-physisches Subjekt; das Bewußtsein überhaupt (wie das urteilende Bewußtsein überhaupt bei Rickert) bedeutet eine überindividuelle Sachlichkeit des Vorstellungslebens. Alle Vorstellungen stehen unter der Bedingung, zu einem numerisch identischen Ich zu gehören. Das „Ich denke" muß alle meine Vorstellungen begleiten können. (R. V. 659.) Die Verbindung liegt nicht in den Gegenständen, wird nicht wahrgenommen, sondern ist „eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen". (l. c. 661.) Objekt andererseits ist das, „in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist". (l. c. 662.) Wie der Gedanke des Objektes den des identischen Subjektes erfordert, so gewinnen wir letzteres erst aus dem Objekt. „Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur möglich unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen." (R. V. 660.) Daraus folgt zweierlei. Einmal: Die Form des Bewußtseins überhaupt ist auch die Form des Gegenstandes überhaupt. Erstere

hat objektive Bedeutung. „Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde." (l. c. 663.) Die Einheit des Bewußtseins ist das, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht. (l. c.) Weiter: Ich würde von diesem Bewußtsein überhaupt nichts wissen, wären keine Objekte in begreiflicher Form gegeben. Verstand und Objekt-Bewußtsein entwickeln sich eben wie gesagt zugleich. (Riehl: 509, 530.) „Ich bin mir also des identischen Selbstes bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen." (R. V. 661.) Wir erkennen also den Gegenstand, indem wir ihn als solchen logisch erzeugen. Wir entheben unsere Vorstellungsinhalte der fließenden Zufälligkeit des momentanen Bewußtseins, machen sie zu einer Welt von Dingen und haben sie eben damit erkannt, finden unsere Forderungen an logische Harmonie, begreiflichen Zusammenhang an ihnen verwirklicht, weil sie durch Anwendung dieser Normen zu Objekten wurden. (Simmel: Kant: 40.) Je mehr die Vorstellungselemente aneinander rücken, sich in einem Sinn, einer Substanz pp. treffen, rücken sie von uns ab und werden selbständige Existenzen, die doch nur das Gegenbild der Einheit des Subjektes sind, wie das Kunstwerk eine eigengesetzliche Welt für sich und doch unserem Innersten verwandt ist. (Simmel: l. c. 43.) Der Wahrheitswert ist nichts Fertigem, sondern einem Tun, nichts Fremdem, sondern unserer logischen inneren Werkstatt zu danken, was wohl Goethe in seinen Sprüchen andeutet: Das Höchste wäre zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Auflösung des Gegebenen in die reinen Funktionen der Erkenntnis bildet das endgültige Ziel und den Ertrag der kritischen Lehre. (Cassirer: l. c. 617.) Den Funktionscharakter („Prozeßcharakter" Natorp: l. c. 14) des Erkennens umschreibt Simmel (l. c. 48) dahin: Jenes Ich des Selbstbewußtseins lebt nur in der Welt, die seine Form annimmt, wie der Gott der Pantheisten in der Welt, durch die er sich als ihr Sinn und eigentliches Sein ergießt und außerhalb deren er so wenig etwas ist, wie sie außerhalb seiner. Im neuzeitlichen Denken

habe sich erst das Ich herausgehoben, dann als Funktion erwiesen und damit wieder in die Welt versenkt. „So mußte in dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung die Welt ihre ganze Realität erst an das Ich verlieren, damit dieses sich für sie opfere und ihr damit ihre Realilät auf höherer Stufe zurückgebe.“ Hierbei darf allerdings nicht vergessen werden, daß es sich nur um Objektivitäts- nicht Realitätsbegründung handelt; der reinen, von sinnlicher Anschauung abstrahierenden Kategorie kein wirkliches Objekt, „sondern nur das Denken eines Objektes überhaupt“ (R. V. 230), keine sich folgenden Erscheinungen, sondern nur die Objektivität der Folge der Erscheinungen pp. zu danken, der Philosophie die Form der Gegenstände, den Einzelwissenschaften ihr Material als Aufgabe gegeben ist.

Das Objektive in der praktischen Philosophie.

Fragte die theoretische Philosophie, wie Erkenntnis der Objektivität aus reiner Vetnunft stammen, wie reine Vernunft erkennend sein könne, so stellt die praktische Philosophie die parallele Frage: „ob und wie reine Vernunft praktisch, d. i. unmittelbar willensbestimmend sein könne". (Pr. V. 56.) Nicht zwei verschiedene Vernunftarten, sondern Gebrauchsanwendungen des gleichen Werkzeuges an verschiedenem Material, Erkennen und Wollen stehen in Frage. Auch soll nicht hier im Gegensatz zu dem zu erkennenden Sein ein gewolltes und gesolltes hervorgebracht werden. Auch hier will die Philosophie nur erkennen. Das schon Daseiende, den Gegensatz zu dem gesollten Sein bildende Sein war nicht der Gegenstand der theoretischen Philosophie. „Nicht das Dasein wird im Gesetze proklamiert, sondern das Sein des Daseins; das sinnlich Reale wird seiend im Gesetze. Und auf welcher Erkenntnisbedingung jenes Sein ruhe, welches das Dasein real (wir würden lieber sagen: objektiv) macht, das zeigt die Philosophie." (Cohen: K.'s Begr. d. E.: 137.) Auch die praktische Philosophie zielt nicht auf das noch nicht Daseiende; denn jenseits der Metaphysik ermangelt die Philosophie derartiger Fruchtbarkeit, beschränkt sich auf Erklärung, hier der sittlichen Erfahrung, auf Analyse des als fragwürdig Empfundenen. Das dumpf Empfundene soll wie in der theoretischen Erfahrung zum klaren Begriff erhoben werden. Handelte es sich dort nicht um einzelne theoretische Erkenntnisse, so hier nicht um sittliche, vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Handlungen, deren Beschreibung der Geschichte, der Völkerpsychologie überlassen bleibt, die vorhandenes sittliches Leben erforschen und zergliedern mag, während die reine Ethik fragt, was Sittlichkeit bedeutet, was sie begreiflich, möglich macht, was wie im Theoretischen den Erkenntnisgründen, hier dem Wollen Gültigkeit und Wert verleiht, obwohl dort die subjektiven Wahrnehmungen, hier die subjektiven Prinzipien des Handelns der Ob-

jektivität entgegenzustehen scheinen. Auch hier bewähren sich die aufzustellenden Gründe nach transzendentaler Methode an einem Faktum (Natorp: Kantstudien, l. c. 449), worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweise, nämlich der Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt. (Pr. V. 51.) Die Ethik zeigt, was das Sollen ist. Das Seiende des Sollens hat sie festzustellen. (Cohen: a. a. O. 138.) Ebensowenig, wie Kant zu jenen „revolutionär radikalen Geistern gehört, die die wissenschaftliche Wahrheit als solche zunächst einmal in Frage stellen" (Simmel: Kant: 11), will er auch „kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel" für den vorausgesetzten „Grundsatz aller Sittlichkeit" aufstellen. (Pr. V. 7, Anm.) Der Philosoph greift nicht als Mann der Tat, als Gesetzgeber in die Wirklichkeit ein, wenn er das Wesen des Sittlichen zu analysieren und formulieren, sich begnügt. Der Weg zur Objektivität ist hier der gleiche wie im Theoretischen. Das hat vielleicht am stärksten Cassirer dadurch hervorgehoben, daß er mit dem Freiheitsbegriff die praktische Philosophie in den Vordergrund der drei Kantischen Kritiken stellte (Fr. u. F., III. Kap.). Die Vernunft werde unter dem Gesichtspunkt des Praktischen, in der Anerkennung eines durch sich selbst geltenden Wertes begründet, während Zwang und äußerliche Bedingtheit in die empirisch-dingliche Natur zurücksinken lasse (l. c. 230). So werde ein neuer Typus des Erkennens und Willens ausgeprägt. Vom Leiden wird zum Tun fortgeschritten, von der Rezeptivität zur Spontaneität. Die Verbindung hebt über die passiv empfangenen sinnlichen Eindrücke hinaus (251). In der fundamentalsten Funktion der Synthesis, der Rekognition, der Setzung der logischen Identität des zu Unterscheidenden wird der Gegenstand geschaffen (Natorp: Log. Gr. 20), nicht von einem starren Subjekt und dann im willkürlichen Spiel der Vorstellung, sondern einem Subjekt, das sich selbst erst im Akt der Synthesis und vermöge der besonderen Formen dieses Aktes konstituiert (Cassirer: l. c. 252), sodaß mit der Gegebenheit des Gegenstandes und seiner bloßen Analyse im Denken seine Begrenztheit entfällt, er zur unendlichen Aufgabe, das Verstehen zur immer wieder erneuerten Auflösung jedes Stillstandes in Bewegung wird (Natorp: l. c. 14. 18). Wie hier die Erkenntnis die Natur nur findet, „weil sie die vollständigen systematischen Gesetze einer Natur, als durchgängig geregelten Zusammenhangs von Erscheinungen in sich trägt", bildet die gleiche Selbstgesetzgebung wie in der Erkennt-

nis auch im Willen das die Reinheit begründende Element, sodaß keine andere objektive Nötigung anerkannt wird „als diejenige, deren Form und Maxime er aus sich selbst zu erzeugen und damit zu begreifen fähig ist“ (Cassirer: l. c. 261 f.). Auch hier die Unendlichkeit der Aufgabe. Der reine Wille strebt zur Tat und bewährt sich in ihr, ohne sich in einer besonderen Wirkung zu befriedigen, er will nicht den Erfolg, sondern die Gesetzmäßigkeit, „die sich ihm in seinem Produzieren, als dessen immanente Bedingung, erschließt“ (Cassirer: l. c. 233). Den Wert des Tuns nach dem Getanen, nach dem Inhalte des Gewollten beurteilen, entlehnte den Wert von etwas Fremdem und bedeutete eine Unfreiheit des Willens im Kantischen Sinne. Es ist aber überall nichts in der Welt . . zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. (Gr. 21.) Er ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut. (l. c. 22.) Wie wir nicht aus den Anschauungen das nicht angeschaute, sondern gedachte Objekt entnehmen konnten, so würden wir in induktivem Suchen unter sittlichen Verpflichtungen nicht das sittlich erst Konstituierende finden, sondern statt Werte aufdecken, Wertungen und Güter in einer deskriptiven Pflichten- und Tugendlehre nur beschreiben können. Wir können auch nicht das Objektive durch Erforschung der tatsächlichen Prinzipien des Wollens gewinnen. Gewiß würden sich auch hier Gesetze ermitteln lassen, aber sie beträfen das, was geschieht, nicht, was geschehen soll, gehörten „zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde“ (Gr. 62), zur Psychologie oder Biologie, die lehrte, daß alle Bestimmungsgründe des Begehrens notwendig unter dem „Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit“ (Pr. V. 24) ständen. Naturgesetze stellen Tatsächliches dar; es zu gebieten, wäre sinnlos. Die Erreichung des Zieles der naturgesetzlichen Befolgung des Strebens nach Glückseligkeit zu gebieten, wäre das Stellen einer nicht erfüllbaren Aufgabe und nicht durch ein allgemeines Gesetz möglich, weil „glücklich zu sein“ zwar „ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund“ des Begehrungsvermögens, aber auf Lust und Unlust, die „niemals als allgemein auf dieselben Gegenstände gerichtet“ angenommen werden können, gegründet ist. (Pr. V. 29 f.) „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Be-

stimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung." (l. c. 31.) Das ist ein in sich ruhender Wert, während jeder inhaltliche durch einen anderen bedingt und getragen werden muß, um letzten Endes in der Luft zu schweben. „Denn was nur als Mittel . . gedacht wird, das hat seinen Bestand und seine Geltung nur durch ein anderes, das seinerseits selbst auf ein wieder anderes verweist", so ins Grenzenlose führt, das Ziel dahin ist, wenn „es ergriffen zu sein scheint". (Cassirer: l. c. 230.) Nun darf aber dieser gesetzmäßige, reine Wille nicht in einen völligen Gegensatz zum wirklichen gestellt werden, so wenig, wie die reine Erkenntnis zur wirklichen, inhaltlichen Erkenntnis. Die wirkliche Maxime wird wertvoll, wenn „sie sich der materialen und als solchen immer subjektiven Bestimmungsgründe begibt und allein im objektiven Gesetze ihren Bestimmungsgrund hat". (Bauch: Kant: 315.) Der wirkliche Wille behält also seinen materialen Gegenstand; denn sonst will er nichts. Der reine Wille tritt nicht an seine Stelle; denn er ist kein tatsächlicher Wille, sondern „die Idee der Reinheit des Willens, der von allen materialen Bestimmungsgründen frei, im Gesetze als solchen allein seinen Bestimmungsgrund hat". (Bauch: l. c. 316.) Kant selbst spricht aus: „Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund . . der Maxime." (Pr. V. 40.) „In der Unabhängigkeit . . von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. (Pr. V. 39.) Wir sollten ja auch kein neues Prinzip der Sittlichkeit, sondern nur eine neue Formulierung erhalten, beschäftigen uns deshalb nicht „mit der Eigenart besonderer Imperative, sondern des Imperativs". (Cassirer: l. c. 235.) Das Subjekt des reinen Willens kann der zu gewinnenden Objektivität deshalb auch nicht psychologisch gegenübergestellt werden. Den darin liegenden psychologischen Paralogismus hat Kant aufgelöst. „Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechselung einer Idee der Vernunft . . mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt. Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahiere, und schließe daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der

Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesondert möglichen Existenz . . ." (R. V. 699.) „Es gibt für Kant kein starres feststehendes Subjekt, das sich nachträglich in der Verbindung betätigte, sondern das Subjekt findet und konstituiert sich selbst erst im Akt der Synthesis und vermöge der besonderen Formen dieses Aktes" . . , so vermag auch „im Gebiet des Sittlichen das freie Selbst sich nicht anders, als in der Anerkennung reiner Sachwerte zu entdecken". (Cassirer: l. c. 252 f.) Also in unendlicher Aufgabe ist Vernunft aus der Materie herauszuarbeiten, im Theoretischen, wie im Sittlichen. Kant nimmt deshalb das Naturgesetz (in der allerdings irrtümlichen Annahme, seine logischen Kategorieen, die nur die objektive Wirklichkeit konstituieren, hätten die gleiche logische Dignität, wie die methodologischen Kategorieen der Naturwissenschaften) zum Muster des Sittengesetzes. Die Gesetzmäßigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen ist für Kant die Natur überhaupt. Sie ist nicht erfahrbar, weil sie Erfahrung erst begründet. Insoweit sind die Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt Gesetze der Natur im allgemeinen. (Pr. 100.) „Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur . . heißt, . . so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte." (Gr. 55 f.)

Diese Gleichheit des praktischen und theoretischen Gebietes kann aber über einen wesentlichen Unterschied nicht hinwegtäuschen. Im Theoretischen wurden die, die Objektivität konstituierenden Kategorieen aus der Erfahrung deduziert, in der uns ja die Empfindungen in den Formen der Anschauung, in Raum und Zeit verknüpft und in den Kategorieen zu Gegenständen geformt bereits entgegentreten, sodaß die vernunftmäßige Analyse die logischen Elemente aus dem Produkte lösen kann, in dem die Vernunft kristallisiert. Diesen Dienst kann die Erfahrung im Praktischen nicht leisten. „Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen . ., was getan wird." (R. V. 277.) „Denn nichts kann Schädlicheres und

eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden . .“ (R. V. 276.) Was also im Theoretischen der Quell und das Ziel der Objektivität, wäre im Praktischen ein Weg in die Irre und auch eine Unmöglichkeit, „aus einem Erfahrungssatze Notwendigkeit (ex pumice aquam) auspressen“ zu wollen. (Pr. V. 11.) Das sittliche Selbstbewußtsein ist erst zu schaffen, nicht vorhanden, es wurzelt nicht im individuellen Gefühl des Subjektes, sondern ist im objektiven Gesetze begründet. (Cohen: Kants Begr. d. Eth. 277.) „Wir berufen uns daher in dem reinen Willen nicht auf eine vorhandene Gesetzmäßigkeit; die Deduktion ist uns versagt. Aber die Exposition ist verstattet.“ (l. c. 188.) „Welches Gesetz für das Gebiet des Sittlichen könnte man herbeiziehen, welches in angenommener apriorischer Geltung mit den Gesetzen von der Konstanz der Materie, von der Kausalität . . sich vergleichen ließe? Daher ist dort die transzendentale Deduktion möglich, die Entdeckung der Gesetzlichkeit jener Gesetze aus den Bedingungen des Erkennens . . Hier ist das Gesetz selbst erst zu finden und die Begründung besteht in der Entdeckung.“ (l. c. 169 f.) „Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zustatten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre.“ (Gr. 53 f.) Wenn auch Müller formal die Deduktion im Praktischen vertritt, so kommt er doch dem vorstehenden Ergebnis nahe, da er das Dritte, in Hinsicht auf das die Deduktion progressiv fortschreitet (71), als die lebendige Natur bezeichnet, nicht wie sie vor uns liegt, sondern wie sie in unserer Vorstellung aus dem Materiale der gegebenen Natur aufgebaut, durch unseren sittlichen, d. h. unabhängig . . von bloß subjektiven Bestimmungen nach objektiv gültigen Gesetzen zu bestimmenden Willen allererst geschaffen werden kann. Müller hebt (67) richtig hervor, daß durch Analyse des Begriffes des Erfahrungsobjektes dessen Momente als Bedingungen seiner Möglichkeit hätten gefunden werden können, daß regressive Analyse das Ergebnis der progressiv in Hinsicht auf einen zu exponierenden Begriff der Erfahrung fortschreitenden Deduktion (63. 70) gezeitigt hätte, was Kant ja (Gr. 54 l. c.) selbst mit der nur zur Erklärung nötigen

Möglichkeit der Erfahrung ausspricht. Zu der Erfahrung, die Müller aber im Sittlichen heranzieht, gibt es nur ein Fortschreiten. Insoweit sehen wir auch einen Unterschied im theoretischen und praktischen Freiheitsbegriffe. „Alle durch Erfahrung erkannten Gesetze gehören zur Heteronomie; die aber, durch welche Erfahrung überhaupt möglich ist, zur Autonomie." (K.s Reflexionen II. Nr. 951.) Die Natur im Kantischen Sinne dankt ihr Sein der autonomen Selbstgesetzgebung der Erkenntnis; sie ist ein Akt der Freiheit. Die hier bereits realisierte Freiheit findet ihr Gegenstück in der nur im Ideal zu realisierenden, in sittlicher Selbstbestimmung, immer mehr annähernden Unabhängigkeit von bloßen Neigungen zu erringenden Freiheit. „Es soll das a priori des praktischen Vernunftgebrauches, gleichwie das des theoretischen, nicht von der Erfahrung abgelesen sein, auf das es, wenngleich nicht konstitutive Geltung . ., so doch für eine sittliche Erfahrung regulative Bedeutung erfahre." (Cohen: l. c. 161.) Ging die theoretische Philosophie von der Erfahrung aus, so führt die praktische zur sittlichen erst hin. Kant geht auch in der Kritik der praktischen Vernunft im Unterschiede zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, die vom Begriff des guten Willens, von der Pflicht aus das Sittliche behandelt, von dem unpsychologischen, nicht die Reaktion auf das wirkliche Begehren besagenden Begriffe des Gesetzes aus.

Dieser Unterschied in der Bedeutung der Erfahrung läßt auch eine abweichende Bedeutung des Dogmatismus im Praktischen nicht übersehen. Mit Rücksicht auf die bereits kristallisierte, in regressiver Analyse erst herauszulösende Objektivität im Theoretischen vermag ein philosophischer Dogmatismus den Siegeslauf der Wirklichkeitswissenschaften nicht zu hemmen, während das sich der ewigen Entwicklung des Sittlichen entgegenstellende Dogma, Kritik am Bestehenden, seine Fortbildung und zuletzt die Hoheit der sittlichen Idee beeinträchtigt, da „der Begriff des Guten . . nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur . . nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden" muß (Pr. V. 76).

Besteht so der kategorische Imperativ in der bewußten Gegensetzung gegen alle materialen Moralprinzipien, da kein Gattungsbegriff die unendliche Mannigfaltigkeit der Pflichteninhalte unter sich begreift, so bedeutet er das Prinzip der Maximenhaftigkeit ohne inhaltliche Bestimmung der Maxime. Darin ist stets der größte Mangel der Kantischen Ethik gesehen worden. Schon

Hegel (Geschichte der Philosophie, Sämtl. W. XV. 591f.) sagt: „Was ist aber der Inhalt dieses Gesetzes? Hier sind wir sogleich wieder bei der Inhaltslosigkeit. Denn es soll nichts anderes das Gesetz sein, als eben die Identität, die Übereinstimmung mit sich selbst, die Allgemeinheit . ., die sich nicht widerspricht, . . etwas Leeres, das im Praktischen so wenig, wie im Theoretischen zu einer Realität kommt." Kant wollte aber auch nicht zur Produzierung der Realität, sondern zur Begründung der Objektivität kommen. Der Verstand kann nur a priori „die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt . . antizipieren, . . die Schranken der Sinnlichkeit . . niemals überschreiten . . , der stolze Name einer Ontologie . . muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen". (R. V. 229.) So könnte man auch Zeller auf seinen Tadel, daß es unmöglich sei, „die konkreten sittlichen Aufgaben aus seinem (K.s.) Moralprinzipe als solchem abzuleiten" (Berl. Akad. 1879. S. 16), antworten, daß, so wenig es sich darum handelte, aus der Kategorie die Materie, aus den reinen Verstandesbegriffen die Dinge, aus den Formen der Anschauung die Wahrnehmungen abzuleiten, hier die Form den Inhalt ersetzen soll. Auch Herbarts (Hartenstein-Ausgabe: Bd. IX. S. 304) Vorwurf der Abstraktheit geht fehl, weil das die Objektivität Konstituierende ohne gesonderte Existenzmöglichkeit ist und durch Abstraktion gewonnen wird. Wenden sich diese Bemängelungen eigentlich mehr gegen die transzendentale Methode, die zum Idealismus der Formen führt, so schließen sie doch auch den Tadel der Wertlosigkeit ein, den Windelband (Gesch. II. 121) am prägnantesten gegen die Kantische Formulierung (Gr. 59), man müsse wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde, dahin richtet, daß der Grund dieses Wollens entweder material bestimmt sei, was Kant verwerfe, oder als sittlich erachtet werden müsse, wodurch die Erklärung sich im Kreise bewegen würde. Simmel findet denn auch (l. c. 97 f.) die Kantische Begründung völlig unbegreiflich. Diese Beanstandungen gehen aber davon aus, daß der reine Wille den wirklichen ersetzen, statt ihn nur formen solle. Es ist „zwischen qua ratione und dem objectum des Willens zu unterscheiden, zwischen dem „Wie" und dem „Was" gewollt wird. Die psychologische Maxime behält also ihre Materie auch dann, wenn ihr Bestimmungsgrund nicht material, sondern gesetzlich ist, und wenn der „reine Wille" als solcher auch nie psychologischer Wille, sondern für diesen Norm und Gesetz,

Norm-Gesetz ist. Das faktische Wollen ist psychologisch ebensowenig ohne Materie, wie es, um zugleich sittlichen Wertanspruch zu haben, außerhalb des Gesetzes ist; nur daß die Materie nicht den Bestimmungsgrund abgeben kann, der für den sittlichen Wertanspruch immer im Gesetze liegen muß." (Bauch: Kant: 316.) Ich will auch aus einem materialen Prinzipe also nicht ein Gesetz, daß jeder betrüge, jedoch leitet den sittlichen Willen dies Streben nach Glückseligkeit nicht unmittelbar, sondern erst, nachdem die Verallgemeinerung der Maxime zum allgemeinen Gesetz die Bedeutung der Maxime im objektiven Sinne geklärt hat. (cf. Gallinger: Kantstudien: VI. 358 ff., Messer: 175 f.) Wie die Kategorie des Wahrnehmungsmaterials, so bedarf der kategorische Imperativ als bloße Form der Objektivität der einzelnen wirklichen Bestrebung, an der er sich zu bewähren hat, um sie, wie die Kategorie ihr Material zu objektivieren. Die positiven Antriebe zum Handeln setzt Kant voraus, der Inhalt wird durch die sittliche Reflexion nur geordnet. (Messer: 191.) Die Verallgemeinerung der Maxime enthebt das Wollen seiner Subjektivität, wie die Kategorie den Wahrnehmungsinhalt der Willkür enthebt. Das Material wird für jeden gültig, der Vernunft hat, was nur ein anderer Name für objektiv ist. (R. V. 621.) Dadurch wird die im Theoretischen vorhandene, im Praktischen erst werdende Erfahrung konstituiert; dadurch kann deshalb Erfahrung nicht ersetzt werden. Mit Simmel (l. c. 89) zu sprechen, wird nur ein Rhythmus, ein bestimmtes Funktionieren des Willens im sittlichen Gesetze ausgesprochen. Der Rhythmus ersetzt jedoch nicht die Melodie. „Die Form des reinen Willens schließt die Annahme spezifisch eigentümlicher Sachwerte nicht aus: wenngleich für die Ethik nicht der bestimmte Sonderinhalt dieser Werte, sondern gleichsam nur das Moment der Sachlichkeit als solches an ihnen in Betracht kommt." (Cassirer: l. c. 235.) Die praktische Philosophie beschäftigt sich mit etwas Praktischem, ist aber selbst nicht praktisch.

Dies Wesen der praktischen Maxime läßt einen gegen sie gemachten zweiten Einwurf in sich zerfallen. Die Verallgemeinerung, die die Maxime fordert, läßt die Möglichkeit offen, die Individualität des Handelnden in seiner individuellen Situation zu berücksichtigen, da ihre formale Natur nicht den gleichen Inhalt von allen und in jeder Situation fordert. Simmel geht deshalb wohl nicht mit vollem Rechte gegenüber Kant (Logos: IV. 117 ff.) auf die Synthese von individuell und gesetzhaft zwecks Bildung eines individuellen

Gesetzes aus. Denn auch Simmel geht nicht auf Entwertung, sondern Höherwertung des Individuums aus. Er meint (l. c. 157), daß das Individualisieren des Ethos allem Subjektivismus so fremd sei, daß es nicht nur keine Erleichterung des sittlichen Anspruchs mit sich bringe, sondern umgekehrt das Gebiet der mildernden Umstände einschränke. In dem Werthaften, nicht Willkürlichen liegt ein bestimmendes Kriterium, daß, wenn es auch nur für dies individuelle Leben gelten soll, doch übersubjektiv, wie Simmel selbst (l. c. 159) sagt, ein individual-allgemeines Gesetz ist. Wenn er aber demgegenüber gegen ein allgemein gültiges, ein für allemal fest normierendes, die Entscheidung erleichterndes Gesetz (158), die Einheit des sittlichen Anspruches, die die Ethik der allgemeinen Gesetze nur in der Beständigkeit irgendwelcher Inhalte des sittlichen Wertgebietes zu erreichen meinte (160), ankämpft, so trifft er nicht die Kantische Synthese von Freiheit und Gebundenheit, von ethischer Subjektivität und Objektivität, da sie erst wahrhaft erfaßt ist, „wenn aller Schein dinglicher Fremdheit und Äußerlichkeit von ihm genommen ist". (Cassirer: l. c. 235.) Damit tritt ein Sachwert zutage, der das empirische Subjekt zum sittlichen erhebt (Cassirer: 234), wie Cohen sagt (Ethik: 7), den Begriff des Menschen aus der Allheit bildet, und wohl alles das leistet, was Simmel vom individuellen Gesetz (das so aufgefaßt kein Unbegriff [Bauch: Kant: 307] ist) verlangt. Kant wirft gerade den anderen Moralprinzipien vor, daß sich dort der Mensch durch seine Pflicht an Gesetze gebunden sah, die durch ein Interesse als Reiz oder durch Zwang wirkten, während bei der Autonomie jedes fremde Interesse ausgeschaltet und der Mensch nur seiner eigenen (als solchen allgemeinen) Gesetzgebung unterworfen ist (Gr. 69). Die Verbindung von „Ideal-Normativ", „gesetzhaft" und „individuell" (Simmel: l. c. 160) dürfte deshalb wohl bei Kant bereits geleistet sein. Dieser Vorzug scheint aber der Form zum Verderben zu werden. Denn die Verallgemeinerung mit allen Individualitäten der jeweiligen Situation scheint zu einer bloßen Verdoppelung auf Kosten der zu gewinnenden Direktive zu führen, da ja jeder andere in absolut meiner Lage mit anderem Subjektnamen sachlich mit mir identisch wäre. Simmel, der (Einl. II. 44 f., 50) diesen Einwurf macht, findet auch zutreffend darin die Lösung der Schwierigkeit, daß jede individuelle Lage Seiten habe, die für die aus ihr hervorgehende sittliche Verpflichtung einflußlos sind; aus der Unendlichkeit von Qualitäten, Beziehungen und Tendenzen, die in

jedem Augenblicke unsere Individualität zusammensetzten, sei nur ein begrenzter Teil sittlich wirksam, die Grenze zu den Eigenschaften, die in höchsten Pflichten ihren Rechtsgrund hätten, sei nicht prinzipiell zu ziehen. „Die sittliche Normierung auch des individuellsten Falles durch ein allgemeines Gesetz oder . . als Korrelat . . die Gleichgültigkeit einer Reihe individualisierender Bestimmungen jedes einzelnen Falles für die aus ihr folgende sittliche Entscheidung ist eine . . für die Wissenschaft vom sittlichen Leben höchst wichtige Erkenntnis, aber nicht, wie Kant meint, ein unmittelbar und jeden Fall entscheidendes praktisches Prinzip. Als solches hat es nur eine ganz allgemeine und heuristische Bedeutung, indem es dem sittlichen Menschen aufgibt, auch in den individuellsten Situationen nach dem Allgemeinen zu suchen, das sein Verhalten normiere . . Der kategorische Imperativ . . vereinigt . . die Individualität als Realprinzip mit der Allgemeingültigkeit des Gesetzes als Normierungsprinzip (l. c. 57 f.), Kant wollte aber auch nur den auch im Praktischen unendlichen Gegenstand formulieren, wobei die Objektivität als nicht gegeben, sondern aufgegeben erkannt wurde.

Die allgemeingültige Lösung der Aufgabe liegt nicht im Rahmen der Transzendentalphilosophie, die jedoch auf die uns gegen Ende dieser Abhandlung beschäftigende Quelle dieser Lösung, die Urteilskraft hinweist, die im Gegensatz zum Verstande, als dem Vermögen der Regeln, das „Vermögen unter Regeln zu subsumieren, zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe oder nicht" (R. V. 139), bedeutet. Der Vorwurf gegen die im formulierten Sittengesetz proklamierte Vernunft, daß sie keine Vorschriften für die Urteilskraft gebe, ist unbegründet, weil hier ja gerade „von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert" (l. c.) ist. Bloß die Form der Erkenntnis des Seins des Sollens ist im Sittengesetz herausgestellt. Wollte die Vernunft „nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumieren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dies nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen" (l. c.), die wieder eine Unterweisung der Urteilskraft erfordert, sodaß sich zeigt, „daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese auch das Spezifische des sogenannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann." (l. c.) Das von Simmel vermißte Prinzip

des Unterscheidungsvermögens muß „dem Lehrling selbst angehören“ (l. c.), ist eine „Naturgabe“, mangels deren der Richter trotz vieler juristischer Regeln im Kopf bei ihrer Anwendung, was häufig, wie wir noch sehen werden, auf die Findung des Rechten hinausläuft, verstoßen kann, weil er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, d. h. sehr gut um den Begriff des Richtigen wissen kann, ohne unterscheiden zu können, ob ein Fall in concreto darunter gehört (l. c.), d. h. für uns, ohne das Richtige im einzelnen Falle zu finden. Der Rechtsphilosoph braucht kein guter Jurist zu sein, die Rechtsphilosophie nützt der Rechtswissenschaft nicht unmittelbar.

Die Bedeutung des Gegensatzes von Legalität und Moralität für die Bestimmung des objektiv Richtigen.

Bevor wir unser in der Philosophie für die Objektivität gewonnenes Ergebnis dem Rechte zuwenden, müssen wir begründen, weshalb wir grundsätzlich keinen Unterschied zwischen „gut" und „richtig" gemacht haben. Stammler sagt (Ri. R. 52): „Man darf es als elementare und wohl allgemeine Einsicht bezeichnen, daß die sittliche Lehre auf eine Vervollkommnung der Gesinnung abzielt und die rechtliche Ordnung es mit der Regelung des Verhaltens zu tun hat." (cf. Wi. u. R. 376.) Stammler hat später (Th. d. R. 489) diesen Gegensatz abgeschwächt. Immerhin bleibt ein Unterschied zwischen sittlicher und sozialer Richtigkeit, da beide selbständige Aufgaben, die sittliche Lehre innere Lauterkeit, das richtige Recht die Idee des freien Wollens für das verbindende, im Gegensatz zum getrennten Wollen zu lösen haben. (Th. d. R. 452.) Der Gegensatz geht auf Kant zurück. Die äußere Konformität unserer Handlungen mit den Anforderungen des Sittengesetzes nennt Kant Legalität. Was wir aus Neigung tun, ist besten Falles legal. Von Moralität ist erst dann die Rede, wenn die pflichtmäßige Gesinnung allein die Handlung bestimmt. Bei diesem Gegensatz handelt es sich um die Verinnerlichung des moralischen Prinzipes. Kant behandelt diese Fragen in der Kr. d. pr. Vern. unter der Überschrift: Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft (87/99). Es handelt sich also hier nur um die Anwendung des Sittengesetzes auf den psychologischen Menschen. Der Kern der ethischen Frage hat mit dieser psychologischen nichts zu tun. Psychologie und ihr Erbe, der Naturalismus, sind der „Todfeind der Ethik". (Cohen: Ethik: 12.) „Das Individuum ist und bleibt der Kernbegriff des Menschen der Psychologie, . . während die Ethik auf die Durchdringung des Individuums mit der . . Allheit" gehe (l. c. 11). Die reine Ethik hat nicht die ihr von Aristoteles in der Nikomachischen gesetzte Aufgabe, wo es (S. 27. II. 1103.

b. 26) heißt: „Da nun die Untersuchung, die uns hier beschäftigt, nicht wie die anderen sonst zu rein theoretischem Zweck angestellt wird, denn nicht bloß zu wissen, was sittliche Trefflichkeit ist, behandeln wir den Gegenstand, sondern in der Absicht, dadurch zur Tüchtigkeit zu gelangen . .“ Nicht das Gute, wie bei Platon, sondern der Gute ist bei Aristoteles das Ziel; er will die Ethisierung der Menschheit. Das ist angewandte Ethik, in der psychologische, pädagogische, soziale Fragen mit im Vordergrunde stehen. Das ist pragmatische Ethik; das prakton agathon, das Glück, das der Mensch durch eigene Tätigkeit erwirbt, ist das Ziel, ta eph hemin, was bei uns steht, das Mittel. Hier handelt es sich um Klugheitsregeln in Kantischer Terminologie (R. V. 611). Auf das Gefühl, die psychologische Ausstrahlung des Sittengesetzes braucht sich die Ethik nicht zurückzuziehen. Cohen sagt geradezu (l. c. 67/226), es gäbe keine Gesinnung ohne Handlung, eine Ethik, die es nur mit der Gesinnung zu tun habe, nähere sich der Religion; ein Gegensatz zu Stammler, den dieser (Th. d. R. 493) ebenfalls betont, der uns aber erst im Zusammenhange der selbständigen Aufgabe der Stammlerschen Rechtsphilosophie interessieren soll, worüber jedoch nicht vergessen werden darf, daß auch Stammler (Wi. u. R. l. c.; Th. d. R. 489) hervorhebt, daß geläuterte Moral und richtiges Recht nur zwei besondere Ausführungen einer und derselben Gesetzmäßigkeit des menschlichen Wollens sind. Nur diese Gesetzmäßigkeit bedeutet aber die Objektivität im Praktischen, die deshalb von dem Gegensatz in der Verinnerlichung des Moralprinzipes unberührt bleibt und über dem Unterschiede von Legalität und Moralität steht.

Die Bedeutung des Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie für die Bestimmung des objektiv Richtigen.

Gegen die Gleichsetzung von gut und richtig und damit für eine besondere philosophische Untersuchung des Rechten neben der des Guten scheint außer dem Unterschiede von Legalität und Moralität der von Heteronomie und Autonomie besonders zu sprechen. In Wirtschaft und Recht (373) meint Stammler, Recht und Moral kennzeichne ein Unterschied, der darin bestände, daß vom Standpunkt des Unterworfenen das Gebot des Rechtes heteronom sei, von außen an den Menschen herantrete, während sich die Sittenlehre an einen autonom Wollenden wende. Stammler hat selbst dann in seiner Theorie der Rechtswissenschaft (457) diesen Gegensatz als nicht bezeichnend für den Unterschied von Recht und Moral dargelegt, ohne daß sich dieser Standpunkt dann auch in der später erschienenen Auflage von Wirtschaft und Recht zeigte.

Die Bedeutung der Autonomie ist dem Wortlaute folgend häufig gerade in Hinblick auf die rechtsphilosophische Aufgabe verkannt worden. Wir sahen den Weg zur praktischen Objektivität über die Verneinung der subjektiven, materialen Prinzipien führen, die den Willen unfrei, weil seinen Wert durch ein Anderes bedingt machen. Die Unabhängigkeit der Vernunft im Ziele und dem Maßstabe der Beurteilung des Willens kommt in der Autonomie zum Ausdruck. Bedeutet aber Autonomie Gesetzgebung der Vernunft, so handelt es sich nicht um die Frage des Gesetzgebers, sondern die Art der Gesetzgebung. Freiheit bedeutet ja nicht Loslösung einer Handlung von ihren Ursachen, sondern ihre Unabhängigkeit ihrem Zwecke und ihrer Norm nach. (Cassirer: l. c. 226 f.) Autonomie bedeutet deshalb die Gesetzgebung, die vernünftig, allgemeingültig, richtig sein will, deshalb für Recht und Moral die gleiche Bedeutung hat. Das „Selbst" der Autonomie steht dem nicht entgegen. Kant erläutert es (Gr. 98 f.)

dahin: „Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der . . Handlungen durch sich als möglich, ja gar als notwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden . . geschehen können. Die Kausalität derselben liegt in ihm als Intelligenz . ., von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft . . das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst . . ist, jene Gesetze ihn unmittelbar . . angehen, so daß, wozu Neigungen . . anreizen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch tun kann, sogar, daß er die ersteren nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt . .“ Das eigentliche Selbst ist also die Vernunft. Der gute Wille ist als der vernunftmäßige formuliert worden, als der gesetzmäßige, der von sich im engeren Sinne absah und durch Verallgemeinerung der Maxime mit dem Richtigen das Selbst zu finden suchte. In diesem Sinne ist „die Autonomie des Willens . . das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze“ (Pr. V. 39). Sie bedeutet keinen inneren Gesetzgeber, der im Gegensatz zum rechtlichen stände, wie diese Wirklichkeitsbetrachtung überhaupt außerhalb der philosophischen liegt. Die Autonomie lehrt nicht den Ursprung, sondern, da wir das Moralprinzip als heuristischen Grundsatz, die Sittlichkeit als unendliche Aufgabe erkannten, das Ziel im erst ständig immer mehr herauszuarbeitenden Selbst. Wurde ja das Sittengesetz nicht vom Gegebenen deduziert, sondern erst festgesetzt. Vom psychologischen wird zum vernunftmäßigen, in ewigem Fortschreiten zu entwickelnden Selbst übergegangen. Die Ethik geht auf Durchdringung des Individuums mit der Allheit. Statt auf Erfahrung, Anthropologie geht Kant auf Anthroponomie aus. Auch ein metaphysisches Selbst, wie das bei Schopenhauer, würde wegen der Unveränderlichkeit des Seins der zu erarbeitenden Objektivität entgegenstehen. „Die Selbstgesetzgebung ist nicht etwa die Gesetzgebung aus dem Selbst, sondern zum Selbst. Auf die Gesetzgebung kommt es an; in ihr erst bezeugt sich das Selbst; in ihr erzeugt es sich.“ (Cohen: Ethik: 339.) Das Selbst ist Funktion, wie das Bewußtsein überhaupt. Sein Gegensatz ist auch der zur Vernunft. Eine derartige Heteronomie ist aber für die Begründung des Rechten so ungeeignet, wie für die des Guten.

Sittliche und rechtliche Richtigkeit.

A. Der Begriff der sittlichen und rechtlichen Individualität und Gemeinschaft.

Wenn auch die Unterschiede von Autonomie und Heteronomie, Gesinnung und Handlung, Moralität und Legalität zwecks Scheidung der rechtlichen und ethischen Problemgebiete von Stammler später gemildert worden sind, so bleibt doch der Anspruch auf Entdeckung von Neuland in der Anstrebung grundlegender Einheit sozialwissenschaftlicher Erkenntnisbedingungen, zumal Kant „in seiner Metaphysik der Sitten eine grundlegende Theorie des sozialen Lebens nicht geliefert" habe (Wi. u. R. 17), auf einen auch in der Theorie der Rechtswissenschaft betonten Unterschied im Wollen gegründet, das in allgemeingültiger Weise in getrenntes und verbindendes Wollen (Th. d. R. 450) zerfalle. Dies gehe auf die verschiedene Art und Weise zurück, in der die Verknüpfung des künftigen Zieles mit dem jetzigen Zustande erfolge. Die Ziele gingen immer auf Beziehungen unter Menschen, aber das Bestimmen der gegenwärtigen Lage durch die der späteren Zeit, wie es in der Vorstellung der Zwecksetzung bedingend liege, vermöge zweifach verschieden aufzutreten. Es solle entweder der Einzelne für sich in seinem Wollen bestimmt werden, oder ein gemeinsames Vorgehen eintreten, das als eigene Art des Wollens erscheine. Die Frage des Zürnens einem anderen gegenüber könne nur als Bestimmung der wünschenden Gedanken eines jeden im getrennten Wollen begriffen werden, die des Tötens beziehe sich auf die Gemeinschaft im Zusammenwirken, das als ein eigenartiges Wollen bestehe. Dieser Unterschied des getrennten und verbindenden Wollens geht bei Stammler auf den von Wünschen und Wirken zurück. Das Erstere soll dann gegeben sein, wenn ein gewisser Erfolg zwar gewollt wird, aber keine Mittel zu seiner Erreichung zur Verfügung stehen. Sind genaue Mittel, auszu-

wählende Ursachen, die ergriffen werden können, vorhanden, so heiße das Wollen Wirken. (Th. d. R. 82.) Solange nun ein Wollen ein wünschender Gedanke bleibt, gehöre er zwar zum Inhalte unseres Bewußtseins und müsse lauter und rein gestaltet werden, da jedoch einsetzbare Mittel fehlten, so bleibe das wünschende Wollen unvermeidlich getrennt für sich, auf die Person des Wünschenden jeweils beschränkt. Es könne wohl übereinstimmendes Wünschen geben, aber keine Gemeinsamkeit von wünschendem Wollen im Sinne des Zusammenwirkens, denn dieser Begriff bestehe darin, daß Willensinhalte verschiedener Menschen als Mittel für einander gesetzt würden. Darum gehöre das verbindende Wollen zum wirkenden Wollen, das wünschende Wollen dagegen gehe die sittliche Frage an. (l. c. 83.) Wesentlich ist hier für uns das hervorgehobene Moment der Trennung und Verbindung. Daß die Ethik „wünschende Gedanken" frei und lauter zu gestalten habe, ist eine pädagogische, der Aristotelischen und angewandten Ethik, nicht der reinen, wissenschaftlichen nahestehende, bereits abgelehnte Aufgabe. Politik und Moralstatistik gehören der Wirklichkeitsbearbeitung und Wirklichkeitserkenntnis, nicht der Philosophie an. Auch der Übergang des Zweckes des Einzelnen in den verinnerlichten, in die „Bereinigung wünschender Gedanken", bedeutet eine der Ethik fremde Sonderung von Gedanken und Handlung. Diese Erziehung des Menschen als alleinige Aufgabe der Ethik widerspricht ihr, wenn sie von dem Gesetz ausgeht und seine psychologischen Wirkungen wie in der Kritik der praktischen Vernunft in den Hintergrund treten läßt. Dann verbirgt sich im getrennten Wollen das eigensüchtige, da der Einzelne für sich wolle, es sich um innerliche Zwecke handele, auch wenn er die Beziehungen zum Nebenmenschen erwäge. Jedoch auch der verfeinertste Egoismus der individuellen Vollkommenheitsmoral ist als materiales Prinzip dem reinen, ethischen feindlich, geschweige wesentlich. Die Sonde ist aber tiefer zu legen. In der Ethik soll der Einzelne vereinzelt stehen, nicht als Glied einer Gemeinschaft behandelt werden. Die Formel des höchsten Imperativs, der jede inhaltliche Bestimmung ausschließt, läßt im Material die Berücksichtigung der individuellen Bestimmtheit möglichst weit zu. Die Befolgung eines allgemeinen Gesetzes, das die Individualität derart berücksichtigt, leitet zwischen individuellen und sozialen Ansprüchen hindurch. Aber gerade die rein individuellen Momente waren auszuschalten, soll nicht die Verallgemeinerung zur arithmetischen Ver-

dopplung werden. Die Persönlichkeit, soweit sie Individualität sein will, ist nun gerade ein Gegensatz zur Allgemeinheit. Simmel weist deshalb bei seinem Versuch über das individuelle Gesetz (l. c.) darauf hin, daß selbst die Kreuzung sämtlicher möglicher allgemeiner Gesetze nie ausreichen würde, die Art der individuellen Wirklichkeit zu erreichen, da das allgemeine Gesetz gegen das Individuum, für das es gelte, gleichgültig sei. Gerade das wird als unerträglich hier empfunden. Die logische Struktur eines Naturgesetzes für das Sittengesetz wird abgelehnt, weil das Gesetz des Sollens aus den einzelnen Inhalten des Lebens als Vernunftgesetz abgeleitet sei, während die innerliche Verbindung der Kategorie des Sollens von Tat und Lebensäußerung von Simmel gesucht wird; Sollen und Wirklichkeit sollen sich entgegenstehen, aber nicht Leben und Sollen, vom Leben, individuellen Sosein soll die Idealbildung ausgehen. Das Berechtigte dieser Formulierung des Sittengesetzes (keiner Aufstellung eines neuen Moralprinzipes, l. c. 149), das auf inhaltliche Erfüllung geht, werden wir bei Erörterung des Verhältnisses von Wert und Wirklichkeit besprechen, das Nichtberechtigte der Kritik an der Kantischen Formulierung haben wir bereits (S. 37 f.) gestreift; hier interessiert nur die Tatsache der Kritik. Es wird gerade gegenüber der reinen Ethik das der Allgemeinheit Entgegengesetzte, im Individuellen das Trennende gesucht, das doch bei der Stammlerschen Gleichsetzung des ethischen und sozialen mit getrenntem und verbindendem Wollen zu finden, übrig wäre. Simmel meint (Kant: 177), daß Kant in praktischer Hinsicht nur die gleichsam punktuelle Persönlichkeit kenne, die tatsächlich aus dem Gesamtzusammenhange des inneren Lebens ganz gelöst sei, deren einziger Wert in dem Maße von Sittlichkeit liege, die sie darstelle, während ihre Bedeutung als Äußerung dieser bestimmten Persönlichkeit, ihr Sinn innerhalb des Bildes einer qualitativ bestimmten Seele gar nicht in Ansatz komme, was schließlich nicht viel anders sei, als auf ökonomischem Gebiete die Wertung eines Objektes ausschließlich auf seinen Geldeswert ohne Interesse für seinen spezifischen Inhalt, der ganz jenseits dieses bloß generellen, für die mannigfaltigsten Qualitäten gleichmäßig gleichgültigen Maßstabes stehe. Also gerade das die Trennung ermöglichende materiale Verschiedene, was die Individualität nach dieser Kritik zu erfordern scheint, fehlt dem Kantischen Sittengesetze, das wie die Rechtsform kein Ansehen der Person kennt, weshalb Cohen sogar in seiner Ethik sie auf die

Rechtswissenschaft zu orientieren sucht (VII). Cohen kennt kein Individuum im ethischen Sinne ohne Rechtsgemeinschaft (225). Den Begriff des ethischen Willenssubjektes will Cohen an dem Begriff der juristischen Person prüfen und beglaubigen, da in den Mitgliedern als solchen die Sonderinteressen ausgeschaltet sind. „Mit diesem Gegensatze gegen die einzelne Person tritt zugleich auf der Gegensatz gegen einzelne Interessen und einzelne Zwecke, als solche der einzelnen Person" (229). In der Zusammengefaßtheit der Mitglieder treten diese nicht als mehrere vereinigt, als Summierung der einzelnen Willensäußerungen auf; sondern es entsteht die Allheit, die wahre Einheit des Willens, die das Einzelne überwindet. Das ethische Subjekt wurzelt also nicht in Vereinzelung, sondern in innigster Verwachsung mit der Gesamtheit, der es erst entstammt. „So wird die Fiktion der juristischen Person zur Hypothesis des Subjektes in seinem höchsten Ausdruck als Geist" (247). Cohen hält es für einen irreführenden Ausspruch, daß das Individuum durch den Rechtszwang erst lernen solle und lernen könne, sein Selbstbewußtsein zum Bewußtsein der Gemeinschaft zu erweitern, vielmehr soll das Selbstbewußtsein dem Musterbegriffe der rechtlichen Genossenschaft gemäß definiert werden. Die ethische Allheit wird durch die Rechtsform erst zur Klarheit gebracht. Im Vertrage sei eine Willensvereinigung mit Windscheid zu sehen; eine Einheit, die die Aufgabe des Selbstbewußtseins bedeute (249). In der Rechtswissenschaft sieht Cohen das analoge Faktum der Wissenschaft, das die Physik für die Logik bedeutet, das Kant als Desiderat bezeichnet, und an dem Cohen die von Kant fallen gelassene Deduktion vollzieht. Die Übergehung des rein Individuellen ist gerade das Übereinstimmende in Recht und Sittlichkeit, die beide in den ihnen Unterstellten keine Sonderexistenzen kennen. Das Rechtsgebot, welche Ungleichheiten es auch inhaltlich normieren mag, ist insoweit überindividuell, als es allgemeine Befolgung fordert. Die inhaltliche Benachteiligung erhält ihr Gegengewicht in der Anwendung des Rechtes ohne Ansehen der Person, sodaß die einmal legalisierte Benachteiligung nicht überschritten und durch individuell verschiedene Behandlung vertieft werden kann. Das Recht kann auf gewisse individuelle Nuancen nicht eingehen und vom summum jus zur summa injuria führen, um die Rechtsgleichheit, die Gleichheit vor dem Recht durchzuführen, die wieder vor Willkür schützt und auch den Gebietenden zwingt, wenn er nicht mehr gebunden sein will, den früheren Befehl erst aufzuheben

(Wi. u. R. 483). Hier wird also im Recht das rein Individuelle dem Gemeinschaftsgedanken geopfert. Darin liegt gerade die Rechtfertigung des Rechtsanspruches, daß aus dem fremden, übergeordneten Zwange eine, im Inneren der Gemeinschaft geborene, für sie wesentliche, ihre Form wahrende Norm enthüllt wird. Das ist aber kein Gegensatz, sondern ein Gegenbild zum Ethischen, wo das rein Individuelle zwar dem Selbst geopfert wird, aber dem vernünftigen Selbst, das mit sich auch das aller Vernunftwesen wahrt. Die Formulierung des kategorischen Imperativs aus der Idee der Menschheit darf nicht psychologisch als Anrufung der rudimentär in jedem steckenden Menschlichkeit, einer Gegebenheit, sondern muß als die aufgegebene vernünftige Durchsetzung des Menschen aufgefaßt werden. Die sittliche Gesetzlichkeit läßt die Person von allen äußeren Bedingtheiten und „auch von all jenen Eigenheiten", „die in dem besonderen Zustand und den besonderen Bedürfnissen des einzelnen empirischen Subjektes begründet sind" (Cassirer: l. c. 234), absehen und fordert, „daß überhaupt eine Sache rein um ihrer selbst willen und ohne Rücksicht auf alle Folgen für das Wohl und den Nutzen der Einzelnen oder der Vielen und Meisten, gewollt werde" und konstituiert in der Anerkennung eines rein Sachlichen „das sittliche Selbst der Person", das „in keinem Sinne mehr bloßes Werkzeug für ein Anderes werden", ein „unersetzbar und unvertauschbar Eigenes . . als Kern der Persönlichkeit" wird, „das doch andererseits nur durch Hingabe an ein Allgemeines und Gesetzliches zustande kommt" (l. c. 234, 232). Dies Gesetz der Wahrung der Menschenwürde in sich und anderen ist kein Übergang vom formalen zum materialen Prinzipe (so Windelband: Gesch. II. 124), weil es wegen seiner Allgemeinheit nicht aus der Erfahrung entlehnt und „weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjektiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll" (Gr. 67), aufzufassen ist. Da das allgemeine Gesetz als Vernunftgesetz das aller vernünftigen Wesen, der Menschheit ist, wahrt seine Formulierung die Menschheit im Handelnden und den anderen Menschen. Diese Menschheit ist keine nominalistische Verallgemeinerung der Menschenindividuen, kein Gegebenes, wie kein psychologischer Naturzustand, zu dem wir zurück, statt zu einem Vernunftzustand fortzuschreiten hätten,

kein metaphysisches Etwas (so Schopenhauer: Sämtl. W. IV. 132, Grundprobl. d. Ethik), keine exklusive aristokratische Entwicklung des Übermenschen durch Überwindung der Viel zu Vielen, da eine Entwicklung des individuellen Machtwillens sich nicht mit dem überindividuellen Menschheitswerte vereinigen ließe, wenn es auch hierzu bei Nietzsche vielleicht nur eines Schrittes bedurft hätte (Windelband: Lehrb. 566), sondern durch Herausarbeitung der Vernunft die Herstellung der Gemeinschaft der Vernunftwesen, die nicht in Trennung und Vereinzelung um ihren Frieden besorgt, als Atome, die sich nur gegenseitig stoßen können, ohne zueinander kommen zu wollen oder zu können, belassen werden. Es ist deshalb nicht zutreffend, daß „der Lehrer der Moral, welcher den zu Unterweisenden in der inneren Lauterkeit nach den Grundsätzen der Wahrhaftigkeit und Vollkommenheit fördern will, der den Charakter des Belehrten festigen und ihm zur Reinheit wünschender Gedanken verhelfen möchte, .. bloß einen einzigen vor sich" habe, der Setzende des Rechtes dagegen notwendig ihrer zwei (Wi. u. R. 376), da der Menschheitskreis, an den sich die Ethik wendet, den historisch eingeengten des der einzelnen Rechtsordnung unterworfenen weit überschreitet. Das Abwägen zwischen zwei Personen, von dem Stammler (l. c.) spricht, stände als viel vereinzelter hinter der sittlichen Entscheidung zurück, die die Interessen der Menschheit zum Maßstabe nimmt, um zu einem Ausgleich mit den individuellen zu kommen. Tatsächlich erwägt auch das Recht nie bloß die Interessen zweier Personen. Die Konstellation, daß der Richter zwei vereinzelte Wünsche der Prozeßparteien zu beurteilen hat (l. c. 377), ist für die Struktur seiner Entscheidung, die gerecht, d. h. allgemeingültig sein will, unerheblich. Der Ausgleich zwischen zweien wäre Zweckmäßigkeit, Gerechtigkeit will Allgemeingültigkeit, gleichviel von wem und für wen sie ausgesprochen wird, da Letzteres nur die psychologische Darstellung des gerechten Ausspruches in der Wirklichkeit, nicht seinen hier erheblichen Gehalt betrifft.

B. Das verbindende Wollen.

Als besondere Grundlage des Rechtes sieht Stammler das verbindende Wollen an. Er setzt es in Gegensatz zum übereinstimmenden Wollen, bei dem die zu erreichenden „Gegenstände" die Zusammengehörigkeit stiften, während hier Willensinhalte

wechselseitig als Mittel für einander verbunden werden (Th. d. R. 75). Die Gemeinsamkeit wird der Gleichheit des Zweckes gegenübergestellt. Es soll sich hier um ein eigentümlich geartetes Wollen handeln. (l. c. 76.) Binder hebt (41 ff.) hier einen Zwiespalt bei Stammler hervor, der in Wirtschaft und Recht das Recht verbinden, die Rechtsgenossen verbunden werden, das Recht als eine, den einzelnen übergeordnete Autorität erscheinen läßt, der sie zur Verwirklichung des sozialen Zweckes zwingt, während in der Theorie der Rechtswissenschaft der einzelne Mensch Träger des Wollens ist, der seine persönlichen Zwecke in eigenartiger Weise mit denen der anderen verknüpft. Wäre dies nicht der Fall, so fehlte es an einem rechten Gegensatz zum getrennten Wollen, dessen Träger der einzelne Mensch ist. Doch heißt es auch in der Theorie d. R.: „Wenn der Gedanke des verbindenden Wollens in solcher Methode erfaßt ist, kann er auch als äußere Regelung des Zusammenwirkens vorgestellt werden . ., so besteht der Begriff der äußeren Regelung in nichts anderem, als in der verbindenden Art des Wollens, das als bedingendes Element in dem Gedanken des Zusammenwirkens unvermeidlich enthalten ist und diese Vorstellung überhaupt erst formal begreiflich macht" (79); „es ist dieses verbindende Wollen, das auch äußere Regelung heißt". (Wi. u. R. 97.) Gehen wir deshalb erstmal diesem Gedanken nach, in dem das Recht verbindet. Es ist unzutreffend, daß Normierung verbindet. Verbundenes kann normiert werden, ohne daß in der Normierung die Verbindung läge. Die Verbindung gehört in der Stammlerschen Terminologie der Materie der menschlichen Gesellschaft an. Sie besteht in einem Verhalten der vergesellschafteten Menschen. „Alles Tun und Wirken der Menschen geht nun aber auf Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Mithin ist der Stoff des sozialen Lebens das auf Bedürfnisbefriedigung gerichtete menschliche Zusammenwirken." (Wi. u. R. 127.) Verbunden können nur Menschen in ihrem wirklichen Tun sein. Das Verbundensein stellt sich als eine Art von Wechselwirkung zwischen den Menschen dar. Damit wollen wir nicht Stellung zu der Frage nehmen, ob die Wechselwirkung, wie Simmel (Soziologie: 5 ff., Methodik: 575 ff.) meint, oder der Begriff der äußerlich geregelten Beziehungen der Menschen zueinander die Möglichkeit einer selbständigen sozialen Wissenschaft gibt, die über Naturerkenntnis hinausführt, da diese Frage hier nicht interessiert. Wenn auch der Begriff der Gesellschaft logisch durch die Kategorie der äußerlichen Regelung

konstituiert wird, so schafft er deshalb nicht die Verbindung unter den Menschen, ja kann sie eben deswegen nicht schaffen. Denn verbinden muß doch wohl kausal einwirken heißen. Die äußere Regelung soll aber gerade der Form des sozialen Lebens derart angehören, daß ihr Gedanke logisch das Soziale als wissenschaftlichen Gegenstand bedingt und begreiflich macht. Verbindet die Regel wirklich, dann würde es ja bei den naturwissenschaftlich, kausal verbundenen Menschen ohne Fortschritt zur selbständigen sozialwissenschaftlichen Erkenntnis verbleiben, während die Erhebung der Regelung zur methodologischen, die Sozialwissenschaft ermöglichenden Form, zu einer logischen Betrachtungsweise ihr eine Wirkung als konstitutive Kategorie der Wirklichkeit entzieht. Trotz prinzipiell strenger Scheidung von Stoff und Form des gesellschaftlichen Lebens kann man wohl mit Binder (45) hier Stammler nicht den Vorwurf ersparen, daß „der Stammlersche Begriff des verbindenden Wollens keine solche apriorische Bewußtseinsfunktion, sondern selbst ein empirischer Begriff" ist. Gedanke und Tatsache der Verbindung sind nicht genügend gesondert, wenn es einmal (Wi. u. R. 555) heißt, die äußere Regel verbinde mehrere in ihrem Zusammenwirken, dann (111 f.) sie sei das Merkmal, das den Gedanken des sozialen Lebens begrifflich erschaffe, eine formale Grundrichtung der Betrachtung darstelle.

C. Die Konventionalregeln.

a) Die Mode.

Der Gedanke des verbindenden Wollens führt dann auch in seiner weiteren Entwicklung zu nicht haltbaren Ergebnissen. Als Sonderart des verbindenden Wollens werden die Konventionalregeln bezeichnet, d. h. die sozialen Regeln, „welche dem Sinne ihres Geltungsanspruches nach sich auf Anerkennung und Zustimmung des Regelunterworfenen gründen". (l. c. 477.) Als äußere Regeln (116) sollen sie verbinden, während es das Sittengesetz bei der Trennung beläßt. Also die Etikette und Mode soll mehr als das Sittengesetz verbinden, ja gegenüber der Gemeinsamkeit der unter dem Sittengesetz stehenden Menschen überhaupt erst eine Verbindung bedeuten. Die Kokotte, die „geschmackvoll" gekleidete Schneiderin, die mondäne Frau, der elegante Verkäufer eines Geschäftes, der sich vornehm kleidende Diplomat, der höhere Beamte und Gelehrte, die auf ihre Kleidung sehen, alle diese

heterogenen Elemente, die derselben oder doch der Mode huldigen, sollen sich eben deswegen näher als die ethisch Gleichgesinnten stehen, die sich doch nicht nur besser untereinander verstehen, sondern gegenüber dem von der Mode gezogenen Kreis überhaupt voneinander werden etwas wissen wollen, was bei den Extremen der genannten heterogenen Menschentypen kaum der Fall sein wird. Die Mode vereinigt eben nicht, sondern soll äußerlich innere Zusammengehörigkeit dokumentieren. Das ist vielleicht das Richtige in der Simmelschen Kritik der Stammlerschen Gesellschaftsdefinition, wenn auf die konstitutiven Elemente der Wirklichkeit, nicht auf wissenschaftliche Gesichtspunkte einer gesonderten Bearbeitung gesehen wird. Simmel meint (Methodik: l. c.), in der menschlichen Normierung sei eine bloße Nebenerscheinung, eine conditio sine qua non zum Lebensprinzipe der Gesellschaft gestempelt. Dies läßt sich an dem Beispiel der Mode verfolgen. Moden sind Klassenmoden; ihre soziale Bedeutung liegt darin, daß durch ihre Befolgung ein bestimmter Teil der Bevölkerung seine Zusammengehörigkeit sofort äußerlich erkennbar machen will. Die Mode ist die Signatur der Klasse. Die Mode der höheren Schicht unterscheidet sich von der der unteren und wird im Prinzip sofort verlassen, wenn die letztere sich der Mode der ersten bemächtigt. Daher der schnelle Wechsel der Moden insbesondere bei den Frauen, die wohl mehr als die Männer eines sonstigen äußeren Erkennungsmittels des Standes, wohl auch wegen der durch die überwiegende Berufslosigkeit geförderten äußeren Unterschiedslosigkeit, ermangeln, sodaß die Mode von heute immer mit einem Bein im Grabe des Unmodernwerdens steht. Wäre die Mode vereinigend, so würde sie gerade eminent klassenverwischend wirken, während gerade ihr Zweck dem umgekehrten Ziele zustrebt. Sie hat etwa die Bedeutung eines Rahmens, der das Bild zwar zusammen- und gegen die Umwelt abschließt, jedoch weder die Einheit des Kunstwerkes bedeutet, noch herstellt, die auf inneren künstlerischen Gesetzen beruht und durch den Rahmen nur sinnfällig herausgehoben wird. Das Sinnfällige wird durch die Äußerlichkeit erkauft, Mode und Rahmen sind häufig leer, umschließen eben gerade keine Zusammengehörigkeit, ja die verallgemeinerte, veraltete Mode fördert die Trennung. Die wirkliche Gemeinschaft ist in ständiger Flucht vor der durch die Mode äußerlich veranlaßten. Lassen wir kurz die wirkliche Gemeinschaft als durch vernünftigen Willen gestiftet gelten, so flieht die sittliche Gemein-

schaft im weitesten Sinne innerlich die nur konventional gestiftete. Die Konventionalregel bedroht die durch das Sittengesetz gestiftete Gemeinschaft; das ist die Verbindung des sozialen Wollens in einem konkreten Beispiele.

b) Die Ehre.

Neben der Mode nennt Stammler (Wi. u. R. 116) den Codex der ritterlichen Ehre als Konventional-, also als äußerliche Regelung und Art des verbindenden Wollens. Die Klassenehre ist nur eine besondere Art der Ehre und deren Normen überhaupt. „Untersucht man . . die Vorschriften der Ehre auf ihre Inhalte, so zeigen sie sich durchgehends als Mittel für die Erhaltung eines sozialen Kreises in seinem Zusammenhalt, seinem Ansehen, der Regelmäßigkeit und Fördersamkeit seiner Lebensprozesse" (Simmel: Soziologie: 534). Dieser soziale Kreis kann verschiedenen Umfang haben. In verschiedenen Kreisen und Klassen bilden sich verschiedene Ehrbegriffe. Simmel spricht (l. c.) von der Offiziersehre, der kaufmännischen Ehre, der Familienehre, der Spitzbubenehre, auch (Einl. i. d. Moralw. I. 195) von der Frauenehre. Der Ehrbegriff ist also seiner Bedeutung nach an keinen bestimmten Kreis gebunden, gibt es doch auch eine allgemein menschliche Ehre, die ihres allgemeinen und verinnerlichteren Charakters wegen dem Gebiete des Sittlichen wird zuzuzählen sein, da die Geltung hier nicht von der Zustimmung des Regelunterworfenen abhängt, der sich willkürlich in den fraglichen Kreis begeben will oder nicht; der größte Kreis umfaßt alle, in ihm steht man ohne Wahl. Es ist aber nicht möglich, derart zwischen den Ehrbegriffen einen Unterschied zu machen, daß die Ehre der Klasse, zu der man nur auf Grund seiner Zustimmung freiwillig gehört, von der allgemein sittlichen durch das nur der ersteren zukommende Merkmal des verbindenden Wollens getrennt wird. Schon das Merkmal der Äußerlichkeit ist hier nicht zu verwenden. Soziale Zweckmäßigkeit mag genetisch zur Erhaltung bestimmter sozialer Kreise durch Befolgung ihnen wesentlicher Normen nötigen; deshalb berührt dies den Geltungswert der Ehre nicht, die dem einzelnen als Wahrung seines innerlichsten Selbst gilt, ob er nun die dem Offizierskorps wesentlichen Erhaltungsbedingungen mit den seinen wahrt, als wissenschaftlicher Forscher nicht duldet, daß mit seiner Ehrlichkeit die der Wahrheitsforschung angetastet wird, oder sonst nach sozial-genetischer Betrachtung neben inneren Geboten äußeren

folgt. Gerade durch die Verinnerlichung wird die Sicherung der Gruppe garantiert, da jeder das Gruppeninteresse in der Klassenehre beobachtet, wenn er seinem persönlichsten, tiefsten Eigeninteresse zu folgen glaubt. Deshalb ist für die Frage des Geltungswertes der freiwillige Eintritt in die Klasse unerheblich und die Kennzeichnung der Klassenehre als äußere Regel unzutreffend. Deshalb fehlt es aber auch an einer Bindung seitens einer äußeren Instanz, dem verbindenden Wollen. Wegen der innerlichst empfundenen Gesinnungsgemeinschaft wird die Klassenehre beobachtet, die allgemeine Menschenehre gewahrt, selbst wenn letzterer der Wirkungskreis einer äußeren Gemeinschaft, gewissermaßen ihre Darstellung, ihr Niederschlag in der Außenwelt versagt ist. Das Streben des Sokrates nach innerer Einheit und Harmonie entdeckt gerade in der wirklichen, ihn umgebenden Gemeinschaft einen Widerspruch, der durch den Appell an eine ideale, später auch verwirklichte überwunden wird, sodaß die äußerlich gewordene Norm die Trennung nicht verhindern konnte, die erst durch die innerliche Sittenlehre in einer neuen Synthese aufgehoben wird.

D. Das soziale Ideal.

Nicht das Äußere der Regel, sondern ihr Wesen bringt eine Gleichmäßigkeit bestimmten Verhaltens der ihr Unterworfenen mit sich. Geht man der Rechtfertigung dieser Gleichheit nach, so wird man auf den Umstand geführt, um deswillen die Regel gilt. Mag er nun die Erhaltung einer Gruppe oder die Herausarbeitung der Gemeinschaft der Vernunftwesen sein, so läßt er den einzelnen nicht vereinzelt bleiben, sondern um des andern willen handeln und bildet die Grundlage der Verbindung der einzelnen. Es gibt nur eine Regel für Verbundene, keine verbindende Regel, da ja auch die wirkliche Verbindung einen Inhalt erfordert, an den sich die Verbindung anlehnt, während der Gedanke der äußeren Regelung von jedem Inhalte absehen muß, nur eine bestimmte grundlegende Gedankenrichtung, eine reine Form ist. (Th. d. R. 78.) Unter ihrem Gesichtspunkt ist vielleicht erst eine Sonderbetrachtung des Sozialen möglich, sie bedingt aber dann nur den Gedanken der Gemeinschaft, stiftet sie und verbindet nicht. Die Verbindung kommt nicht von außen, sondern vom Menschen; sie ist deshalb insbesondere keiner äußeren Regelung zu danken. Dann kann aber mit dem Entfallen der Möglichkeit eines besonders gearteten,

verbindenden Wollens auch seine Richtigkeit nicht zu anderem Ergebnis als in der allgemeinen praktischen Philosophie formuliert werden. Dies zeigt auch die Stammlersche Formel des Richtigen vom sozialen Ideal. Soweit man nicht von dem verbindenden Wollen der Regel, sondern dem verbundenen der Gesellschaftsmitglieder ausgeht, ist es, wenn es Verbindung erstrebt, inhaltlich bestimmt. Will es nur die allgemeinste Form der Gemeinschaft, folgt es dem nicht empirischen Prinzip der Menschheit, so ist diese Willensrichtung „als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke" (Gr. 67) und führt auf den sittlichen Willen. Im sozialen Ideal soll aber ein Maßstab für den anders angeblich gearteten verbindenden gefunden werden, der sich in der positiven rechtlichen Einrichtung niedergeschlagen hat. Es führt nicht vorwärts, hier von dem richtigen Willen des Gesetzgebers, der die äußere Regelung bestimmt, auf mehrere gegenseitig Verbundene in berechtigter Art und Weise einwirken soll (Wi. u. R. 376), zu sprechen, der nicht seinen inneren Frieden wahren will (377). Soweit damit auf den Unterschied von Heteronomie und Autonomie hingedeutet sein sollte, ist die Unersprießlichkeit für die Bestimmung des Richtigen bereits besprochen worden. Es handelt sich aber auch gar nicht um das Wollen des Gesetzgebers bei der Bestimmung des Richtigen. Nicht um seinen auf Gesetzgebung, beim Richter auf Rechtsprechung gerichteten Willen handelt es sich, nicht um den urteilenden, sondern den beurteilten, da auch der Gesetzgeber insoweit als Richter in zweiter Potenz dem wirklichen Normen für die seinem Richterspruche unterbreiteten Handlungen an die Hand geben will. Diese Normen sollen am sozialen Ideal gemessen werden; auf folgende Weise. Die Rechtsordnung ist ein Mittel im Dienste menschlicher Zwecke. Sie will eine gewisse Art des Zusammenwirkens und Verhaltens der Menschen zueinander herbeiführen. Die Berechtigung einer positiven rechtlichen Einrichtung bestimmt sich darnach, ob sie ihrem Inhalte nach das rechte Mittel zu rechtem Zwecke des sozialen Zusammenlebens der Menschen sei. Stammler fragt deshalb weiter, welches das objektiv begründete Ziel des menschlichen Gesellschaftslebens sei. Die empirischen Einzelzwecke lehnt er ab. „Jeder besondere Zweck, der mit bestimmtem Inhalte im sozialen Leben auftritt, ist immer ein solcher für bestimmte Menschen. Auch mit den sogenannten höheren Kulturgütern, die nur durch verfeinerte Ausbildung menschlicher Kräfte . . zu erreichen sind,

ist dieses nicht anders.“ (l. c. 551.) Es müsse aber ein allgemeingültiges Ziel des gesellschaftlichen Daseins der Menschen festgestellt werden, wenn man im einzelnen von Berechtigung oder dem Gegenteile reden wolle, das als absolutes, letztes Endziel des geregelten menschlichen Zusammenwirkens in unbedingter Einheit richtend über allen Einzelzwecken stehend nur ein formaler Gedanke sein könne. Das Wollensgesetz des einzelnen sei der Gedanke des reinen Wollens, die innerliche Freiheit. Das verbindende, die Zwecke des einen als Mittel des anderen und die Ziele des anderen als Mittel des einen setzende Wollen müsse bei Bewährung der Idee des freien Wollens zur rein gewollten Gemeinschaft, zur Gemeinschaft frei wollender Menschen führen. Das sittliche Subjekt tritt hier in der Mehrzahl auf. Aber das Sittengesetz als das aller vernünftigen Wesen führte schon zu einer systematischen Ordnung der Menschen und ihres Wollens im Reiche der Zwecke. (Messer: 159.) Will man in der Ersetzung des frei wollenden, durch die frei wollenden Menschen nicht nur eine nominalistische Verallgemeinerung sehen, so bleibt als artbildendes Merkmal, differentia specifica der Stammlerschen Formulierung des Richtigen der Gedanke der Gemeinschaft, der dem Sittengesetz nicht fremd, sondern wesentlich und wie erörtert nicht erst einem verbindenden Wollen zu danken ist. Da Stammler alle endlichen, inhaltlichen Zwecke des sozialen Zusammenwirkens als empirisch bedingt ausschaltet, die richtige und gesetzmäßige Entscheidung nur durch den formalen Gesichtspunkt allgemeingültiger Erwägung bestimmt, entbehrt auch seine Gemeinschaft jedes empirischen Inhaltes und kann sich deshalb von der der Ethik (Gr. 67 l. c.) nicht unterscheiden. (cf. Wi. u. R. 553.)

E. Die Praxis des richtigen Rechtes.

a. Die Bedeutung des Gegensatzes von konstitutiven und methodologischen Kategorieen für die Bestimmung des objektiv Richtigen.

Die Berechtigung einer Sonderformulierung des Richtigen neben der ethischen in einer Rechtsphilosophie kann auch vom praktischen Ergebnis her erwiesen werden, wenn dieses nicht nur eine terminologische Bereicherung, als bloß buchmäßigen, nicht wirklichen Gewinn aufweist. Der Anspruch hierauf ist für das soziale Ideal wiederholt betont. Nach ihm soll die objektive

Richtigkeit einer empirisch auftauchenden sozialen Bestrebung gemessen und gerichtet werden. (Wi. u. R. 598.) Ob es sich um Aufrechterhaltung oder Abänderung des Rechtes handele, es sei ein objektiv richtendes Urteil über die inhaltliche Berechtigung von sozialem Wollen an der Hand des sozialen Ideales möglich (l. c. 600), das erst den Gesetzgeber und Richter zum Richtigen führt. Trotz des Ausgangspunktes von Kant erinnert dieser philosophische Richterstuhl, vor dem sich die Einzelwissenschaft des Rechtes zu verantworten und seine Entscheidung zu holen hat, mehr an die großen Systeme der nachkantischen idealistischen Systeme, die die Philosophieaufgabe nicht auf die Einsicht in die Organisation der menschlichen Vernunft, des terminus a quo beschränkten, sondern von der Philosophie unmittelbar zum terminus ad quem des einzelwissenschaftlichen Zieles hinabstiegen. Stammler hebt allerdings hervor, daß analog der hier gegebenen Kennzeichnung der Ethik, die nicht pragmatisch auf die Erziehung des Guten, sondern die Erkenntnis des Guten gerichtet ist, es einen elementaren Fehler bedeuten würde, wenn als wesentliche Eigenschaft einer wissenschaftlichen Einsicht auch noch gefordert werde, daß sie motivierende Kraft besitze, dann kann aber auch die Rechtsphilosophie nicht den guten Gesetzgeber und Richter erziehen helfen, ohne unmittelbar von der philosophischen Kategorie zu der ihr inadäquaten einzelwissenschaftlichen Aufgabe überzuspringen. Stammler formuliert zutreffend (Wi. u. R. 576), daß die Philosophie zu lehren habe, unter welchen allgemeingültigen Bedingungen eine Erkenntnis gegenständlich wahr, ein Wollen objektiv berechtigt ist. Ihr Untersuchungsgebiet ist menschliches Erkennen und Wollen; ihr Ziel Klarlegung und Begründung des Begriffes der Gesetzmäßigkeit. Die Einzelwissenschaft habe demgegenüber mit Gründen des besonderen Falles beweisend darzutun, daß und weshalb ein empirisch bedingter Inhalt unserer Vorstellungen, sei es des Erkennens oder des Wollens, der Klasse des objektiv Richtigen zu überweisen ist oder der des nur subjektiv Gültigen. Danach sollten eigentlich auch für Stammler die Aufgaben von Philosophie und Einzelwissenschaft nach Gegenständlichkeit und Gegenständen gesondert auch bezüglich der Methode ihrer Lösung bleiben, wenn er nicht ein Bindegeld von Philosophiemethode zur einzelwissenschaftlichen Aufgabe darin sähe, daß letztere in Einzelanwendung des Gedankens der Gesetzmäßigkeit überhaupt (576) gelöst werde. Die einzelne Wissenschaft wende also die von der Philosophie gefundene

Gesetzmäßigkeit zur Erzielung ihrer Ergebnisse an. Eine Auffassung, die Binder nicht teilt. Er lehnt Technik und Praxis des richtigen Rechtes ab, das nicht als empirisches, der Rechtsidee entsprechendes Recht, sondern nur als Idee des Rechtes betrachtet werden könnte. (213.) Binder vermißt dann auch mit Recht die nähere Bestimmung des von Stammler vorausgesetzten Begriffes von Gesetz des Wollens. (199.) Stammler meint demgegenüber tatsächlich, die Einzelwissenschaft verarbeite das rohe Material sinnlicher Wahrnehmungen und bedingten Wünschens unter dem absoluten Gesichtspunkte einer obersten formalen Einheit und dadurch werde der systematisch zufällige Inhalt eines Bewußtseins zum objektiv richtigen. Stammler setzt auch in seiner Tafel (577) im Erkennen, der einzelnen sinnlichen Wahrnehmung von nur subjektiver Gültigkeit die objektiv richtigen Lehren der Naturwissenschaft gegenüber. Danach werden die Kategorieen der philosophischen Erkenntnistheorie zu einzelwissenschaftlichen, positiven Naturgesetzen. Dann kann allerdings an der Hand der unbedingten Idee die Einzelwissenschaft arbeiten. Stammler wird hier vielleicht durch die Gleichsetzung der objektiven Wirklichkeit mit der Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft bei Kant verführt. Wie aber schon die objektive Wirklichkeit (das Problem Rickerts) unbewußt durch die Kategorieen, z. B. den Begriff des Dinges mit bleibenden Eigenschaften und wechselnden Zuständen aus dem in den sinnlichen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit geordneten Empfindungsmaterial geformt wird, so ist die Natur der Naturwissenschaft das Produkt einer weiteren Bearbeitung der objektiven Wirklichkeit. Die Schaffung der Einheit aus dem bloßen Nacheinander von Sonnenschein und Wärme durch Einbeziehung dieser Elemente in die verbindende Ursache, diese Ermöglichung der uns gegenüberstehenden objektiven Gegenständlichkeit geschieht unbewußt und ist deshalb auch so spät der Erkenntnis zum Bewußtsein gekommen, da das Selbstverständliche der Anwendung der Formen der sinnlichen Anschauung und der reinen Verstandesbegriffe schwer als Problem erfaßt wurde. Die Naturwissenschaft ist demgegenüber eine bewußte Kulturtätigkeit, die den in der Philosophie untersuchten Begriff der objektiven Wirklichkeit voraussetzt, sich gerade mit besonderen, methodologischen, die Wirklichkeit umbildenden Formen in dieser unendlichen Wirklichkeit zurecht finden will, ohne daß deswegen ihre Objektivität, über die noch zu sprechen sein wird, einen Abbruch erlitte. Aber

wenn die transzendentalen Kategorieen die in ihnen gedachten Beziehungen der Vorstellungsinhalte als seiend setzen, ihnen die Beziehung des Bewußtseins auf das Sein als allgemeines Prinzip zugrunde liegt (Windelband: Vom System d. Kat. 55), will die Naturwissenschaft gerade das Seiende erkennen. Es kann deshalb von einer Gleichsetzung philosophischer Kategorieen mit Naturgesetzen oder einer „Einzelanwendung" ersterer zur Verwendung in der Naturwissenschaft keine Rede sein.

b) Das richtige Recht — nicht praktisch.

Der Sprung von philosophischer Methode zur Lösung der einzelwissenschaftlichen Aufgabe zeigt sich denn auch in der Ausführung als salto mortale. Die Reinheit des im Sittengesetz formulierten Willens brauchte ein Bindeglied zur Wirklichkeit; denn der kategorische Imperativ sagte nie, was ich gerade tun soll, sondern gab nur einen Typus der Beurteilung durch Vergleichung der Handlungsmaxime mit einem allgemeinen Naturgesetz, durch Ausschaltung subjektiver Interessen, ohne daß hierdurch der wirkliche Bestimmungsgrund des Willens ersetzt werden sollte. (Pr. V. 85.) Nur der Rhythmus, nicht die vorausgesetzte Melodie wurde von der Philosophie gegeben. Mehr gibt aber auch nicht die Anweisung: „der Inhalt einer Norm des Verhaltens sei richtig, wenn er in seiner besonderen Lage dem Gedanken des sozialen Ideales entspricht" (Ri. R. 198), da letzteres, wie wir sahen, nur die nichtempirische Gemeinschaft vernunftgeleiteter Menschen, d. h. die Ausschaltung der materialen Bestimmungsgründe bedeutet. Durch die Aufgabe der Herausarbeitung des Vernünftigen ist aber nur die Richtigkeit gekennzeichnet, nicht im einzelnen gefunden, so wenig die philosophische Definition des Schönheitsbegriffes der Produktion des Schönen dienen will und kann. Der Künstler braucht kein Ästhetiker, letzterer kann künstlerisch unproduktiv sein. Wer um die Produktion weiß, weiß deshalb nicht auch schon, zu produzieren. Wer um das Richtige weiß, braucht das Richtige im einzelnen nicht finden zu können, der gute Rechtsphilosoph braucht kein guter Jurist zu sein. Diese Personalunion ist möglich, aber keinesfalls notwendig. Die Stammlersche Lehre hat motivierende Kraft, als sie Verständnis ihres Inhaltes weckt und vielleicht den Nebenerfolg hat, daß, wie die methodische Arbeit des Ethikers zugleich sein sittliches Selbstbewußtsein erhöht, indem sie es in einer unaufhörlichen Selbstprüfung rege erhält (Cohen: Ethik: VIII),

so auch das Nachdenken über das Richtige in der Findung des Richtigen die Kritik belebt. Solch Nebenerfolg liegt aber nicht im Inhalt der Lehre, sondern im Umstande des Lernens begründet; er ist nur psychologisch und zufällig, nicht logisch und notwendig mit der Lehre vom richtigen Rechte verbunden, basiert nicht auf dem „was", sondern dem „daß" der Lehre, auf persönlicher, nicht sachlicher Beziehung. Das zeigt eigentlich Stammlers eigene Argumentation. Er meint (Wi. u. R. 663), die Grundsätze des richtigen Rechtes könnten in Rechtsfragen nicht als Obersätze fungieren, denen der richtige Rechtsfall als Untersatz diente. Vielmehr müsse die Regel, die den Obersatz hergeben könnte, von empirisch bedingtem Stoffe sein, die Grundsätze des richtigen Rechtes seien keine Regeln, noch Obersätze für rechtliche Schlußfolgerungen, sondern methodische Weisen, einen nötigen und geforderten Obersatz auszuwählen. Sie sind aber nur eine formale Art der Gedankenrichtung, objektiv sein zu wollen, die nicht praktisch werden kann. Stammler meint, der Stoff des sozialen Wollens werde überall in Möglichkeiten verschiedener Wahl gegeben. Nach der Methode des richtigen Rechtes (das ist die zuvor behandelte „Einzelanwendung" der philosophischen Kategorie auf die einzelwissenschaftliche Aufgabe) ist jede dieser Möglichkeiten daraufhin zu prüfen, ob sie es ist, die in ihrer formalen Eigenart in die prinzipielle Weise der sozialen Gesetzmäßigkeit sich harmonisch einfügt. Gerade diese Prüfung der Frage der Harmonie liegt dem Gesetzgeber und Richter ob. Für sie kann Stammler keine Anleitung geben, weil es sich um die Unterscheidungsgabe betreffend den casus datae legis, um die nicht lehrbare Urteilskraft handelt (R. V. 139). Die Harmonie ist der Rhythmus in Hinblick auf den terminus a quo, nicht den allein den Praktiker interessierenden terminus ad quem. Da wir erst beim Bejahen der Harmonie den gesuchten Obersatz erhalten, der das Urteil finden läßt, wir für dies Bejahen aber keine Anleitung im richtigen Rechte bekommen, ist es eben philosophisch und nicht praktisch. Binder meint deshalb zutreffend (207), die Rechtsidee sei kein Zweck des rechtlichen Wollens, kein Ziel, sondern ein Richtpunkt. Diese Richtung hat aber jeder gute Jurist, ohne sich deshalb auch darüber klar sein zu müssen. Mayer drückt insoweit einen richtigen Gedanken (Krit. Vierteljahrschr. f. Gesetzgeb. u. Rechtswissensch. 3. F. X. Bd. 193, 196) mißverständlich aus, wenn er sagt, jede richtige Urteilsbegründung lasse sich auf die Grundsätze des richtigen Rechtes

zurückführen, sie seien aber kein Hilfsmittel, sie zu finden, denn eine Zurückführung der richtigen Urteilsbegründung auf die formale Methode ist nur insoweit möglich, als erstere richtig sein will und dies in letzterer formuliert ist. Eine wirkliche Zurückführung ist nur auf den Obersatz möglich, der von den Grundsätzen des richtigen Rechtes nicht geboten, sondern zu finden ist, in Bejahung jener Harmonie, ohne daß Stammler die Harmonisierung lehren könnte. Stammlers Erwiderung, daß man die Richtigkeit der Urteilsbegründung nur durch den Nachweis der Übereinstimmung mit den Grundsätzen des richtigen Rechtes erkenne, läßt leicht übersehen, daß man dadurch nur um die Richtigkeit als solche, wie in der Erkenntnistheorie um die Gegenständlichkeit, aber nicht um den Gegenstand, das Rechte im einzelnen Falle weiß. Die Grundsätze haben vielmehr weder in erster, noch in der Berufungsinstanz richterliche Fähigkeit (665). Daß sich Stammler verhältnismäßig leicht über die gerade problematische „Konkordanz" mit seinen Prinzipien hinwegsetzt, wenn es sich um die richtige Urteilsfindung handelt, läßt den Verdacht auftauchen, er verbinde doch einen Rest von Inhalt mit der Gemeinschaft, in der jeder den anderen als Genossen achtet, identifiziere sie also nicht ganz mit der richtig verstandenen, nicht empirischen Menschheit im Kantischen Sinne (Gr. 67). Das meint wohl Binder, wenn er sagt, Stammlers Methode sei nicht kritisch-analytisch, sondern induktiv (dann wären Stammlers Grundsätze gerade einzelwissenschaftliche methodologische Formen und keine allgemeingültigen philosophischen, konstitutive Kategorieen), die reinen Rechtsbegriffe seien in Wahrheit empirische Allgemeinbegriffe (19, 26), Stammler verwechsele Art- und Konstitutivbegriffe, Regelung und Wollen ständen bei ihm im Verhältnis des begrifflich Allgemeinen zum schlechthin Einzelnen (49), er gelange statt zur apriorischen Idee des Rechtes zu einem empirischen Allgemeinbegriff des Rechtes. Eine Interpretation des Art. 1 des schweizerischen Zivilgesetzbuches, wonach der Richter beim Schweigen des Gesetzes so entscheiden soll, wie er es als Gesetzgeber würde, im Sinne Kants wäre immer formal, während der Richter eine inhaltliche Norm suche. Die Rechtsidee könne nie die Entscheidung lehren, bedingte Zwecke lägen den einzelnen Rechtssätzen zugrunde (250). Mißverständlich sagt Mayer, man müßte die richtige Urteilsbegründung erst gefunden haben, um sie auf die Grundsätze des richtigen Rechtes zurückzuführen. Nur den Begriff des Richtigen muß man haben,

um ihn formulieren zu können. Wie der Wille zur Wahrheit in der Erkenntnistheorie, so ist das Faktum des Sittengesetzes vorausgesetzt, „nicht als verbürgte Tatsache des Bewußtseins . . , sondern . . als Ausgangspunkt der ethischen Zergliederung", als Beobachtungsannahme (Cohen: Kants Begr. d. Ethik: 255). Wäre auch ein unmittelbarer Weg von der allgemeingültigen formalen Methode der Philosophie zum einzelwissenschaftlichen, inhaltlichen Problem gegeben, so wäre der Streit in der Praxis des richtigen Rechtes abgeschnitten, was durch die wirklichen Tatsachen widerlegt wird.

F. Formale und materiale Normen des richtigen Rechtes.

Verständlich ist bei der praktischen Unfruchtbarkeit der formalen Methode der Ruf nach einem anderen Maßstabe des richtigen Rechtes. Mayer, Stammlers Kritiker, will ihn in den, in einer Rechtsgemeinschaft herrschenden Anschauungen finden. Es gäbe landläufige, allgemein geteilte Werturteile, die im Verkehre vorkommen und die der Jurist heranziehe, sie schieden richtiges und unrichtiges Recht voneinander. Wir wiesen zurück, was in unversöhnlichem Gegensatz zu Kulturforderungen stände. Die Kulturnormen gäben den Maßstab für die Richtigkeit der rechtlichen Entscheidung (Rechtsnormen u. Kulturn. 178 ff., 26). Ein ähnliches Prinzip befolgt Franz von Liszt (Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswissensch. XXVI. 553 ff.). Brütt formuliert (129) entsprechend: Richtig ist dasjenige Recht, welches die Kulturentwicklung des Volkes nach Möglichkeit fördert und am meisten dazu beiträgt, die nationalen Kräfte vom potentiellen in den aktuellen Zustand überzuführen. Zum Ersatz des Stammlerschen Prinzipes berufen, sind diese Methoden doch insoweit ungeeignet, unbeschadet ihres noch zu erörternden Wertes. Stammler formuliert das Richtige, während diese Kulturnormen, mögen sie auch von noch so vielen als richtig angesehen werden, nichts über ihre Richtigkeit besagen. Sie sind auf Kosten dessen jedoch praktisch, wie ja einzelwissenschaftliche Fruchtbarkeit, wie wir bereits in der Einführung sahen, auf ihrer mangelnden Voraussetzungslosigkeit beruht. Erkenntnis und lebendige Wirklichkeit stehen sich in den Formulierungen richtigen Rechtes und den Kulturnormen gegenüber. „Worin man befangen ist, was man selbst ist, das kann man nicht erkennen. Man muß aus ihm herausgehen, auf einen Standpunkt außerhalb desselben sich versetzen. Dieses Heraus-

gehen aus dem wirklichen Leben, dieser Standpunkt außerhalb desselben ist die Spekulation" (Fichte: SW. V. 342). „Wesentlich für alles Erkennen ist die Entrückung des Unmittelbaren in Mittelbarkeit und Ferne. Der Erkennende lebt eben nur in der Wahrheit, und am Erkennen hat er sein Leben. Dagegen lebt er nicht in dem, worüber er nur spekuliert." Der Ethiker hat zu ethischen Konflikten kein sittliches, sondern nur ein theoretisches Verhältnis, wie das des Künstlers in seiner Sphäre bleibt, wenn er diese Konflikte zum Gegenstand seines Kunstwerkes macht. Alles Verhalten zum Sinn vereinigt Leben mit Nichtleben (Lask: Log. d. Ph. 192 f.). Philosophieren und Leben stehen sich gegenüber, deshalb auch Philosophie und Praxis, wie ja die Philosophen als solche mit Recht für nicht praktisch gelten. Der Stammlerschen Rechtsphilosophie ist das Leben des Juristen als solchen in Mittelbarkeit und Ferne entrückt. Sind die Probleme des Ethikers nicht sittlich, so die des Rechtsphilosophen nicht juristisch. Man könnte nun vermuten, die Kulturnormen lägen ja nicht in der Sphäre des Lebens des Juristen, da sie keine juristischen Gebilde seien, sie müßten deshalb im Arbeitsgebiete des Rechtsphilosophen liegen. Das wäre kein zutreffender Schluß, da alsdann ein wichtiges Zwischengebiet übersehen wäre. Die Kulturnormen sind keine wissenschaftlichen Gebilde, das Wissen um sie ist keine Wissenschaft; sie liegen vor der Wissenschaft, ohne daß ihre Bedeutung für die Wissenschaft deshalb geschmälert werden soll. „Ehe die Wissenschaft an die Arbeit geht, ist . . überall bereits eine Art unwillkürlicher Begriffsbildung entstanden und die Produkte dieser vorwissenschaftlichen Begriffsbildung, nicht die auffassungsfreie Wirklichkeit findet die Wissenschaft als Material vor" (Rickert: Gesch. phil. 333). Diesem rechtsvorwissenschaftlichen, vom Juristen als Material vorgefundenen Gebiete gehören die Kulturnormen an, soweit sie unmittelbare Beziehungen zum Recht und nicht zum ethischen ästhetischen pp. Gebiete unterhalten. Zwischen Mayers und Stammlers Prinzip besteht so wenig ein Gegensatz, daß eine auf Grund des Mayerschen Prinzipes gefällte Entscheidung durchaus von Stammler gebilligt werden kann, wie ja auch im Ethischen kein absoluter Gegensatz zwischen materialem und formalem Prinzipe bestand. Das Streben nach Glückseligkeit war an sich nicht unsittlich, nur darf es nicht alleiniger Zweck im Moralprinzip bleiben, wie die Lust als Gefühl der Wunschbefriedigung zwar stets das Ergebnis des erfüllten Wollens ist, ohne daß sie deshalb sein generelles

Motiv sein müßte (vgl. Windelband: Einl. 267). Das tatsächliche Wollen behält seine Materie, auch wenn sie im sittlichen Willen nicht den Bestimmungsgrund abgibt. Nur aus dem, was gut und richtig bedeutet, ist das Sein geschieden, nicht aus dem, was gut und richtig ist. Die materialen Prinzipien wollen die Entscheidung im einzelnen Falle erleichtern. Sie sind induktiv gesammelte, zu Prinzipien geronnene, oft und vielen angemessen erschienene Handlungsweisen, die der Ethiker adoptieren kann, wenn er wollen kann, daß sie allgemeine Gesetze würden. Die Gesamtheit derjenigen Gebote und Verbote, die als religiöse, moralische, konventionelle, als Forderungen des Verkehrs und des Berufes an das Individuum herantreten (Mayer: 17), können als allgemeine Gesetze gewollt werden, brauchen dies aber nicht. Daß sie als Kulturnormen lebendig sind, beweist, daß sie einmal der Prüfung ihrer Wertbedeutung stand gehalten haben, einem zeitigen, empirisch bedingten sozialen Ideal entsprechen.

So löst sich der scheinbare Widerspruch zu Stammler, wenn man den Kulturnormen nicht den erhöhten Stammlerschen Anspruch an einen Maßstab des Richtigen beilegt. Denn Leben ist keine Erkenntnis. Die Kulturnormen sagen nichts über ihre Richtigkeit. Sie richtig zu nennen, weil sie herrschen, wäre eine Ableitung des Richtigen aus der bloßen Existenz, des Sollens aus dem Sein. Wahrheit würde durch Nützlichkeit für die Gruppe, durch die Ansicht der Gattung ersetzt. Desgleichen der Rechtswert durch einen außerrechtlichen, wenn nicht umgedeutet, so verdrängt. Statt einer Begründung, die Berufung auf das bloße Sein, auf die Massengeltung. Da mit einer Findung des Zieles durch Abstimmung kaum Ernst gemacht werden wird, zumal sich keiner verhehlen wird, daß tatsächlich das Wahre und Richtige leider nicht bei den meisten ist, fehlt es an strenger Methode und Bestimmtheit des Zieles. Will man dessen Objektivität erfassen; so bleibt kein anderer Weg, als der philosophische zur Vernunft.

Wenn auch „eine spätere und glücklichere Einsicht dasjenige, was andere objektiv erkannt und gewollt, in gebessertem Beweise korrigieren kann (Wi. u. R. 577)", worauf ja der ewige Fortschritt der Wissenschaft beruht, so würden wir doch „die Divergenz in der Bearbeitung des empirischen Stoffes gar nicht beobachten können, wenn wir nicht als unumstößlich feststehend bei dieser Betrachtung die Klasseneinteilung in nur subjektiv

Gültiges oder objektiv Richtiges formal für sich zugrunde legten. Dieser Gedanke der . . . Klassifizierung . . ist absolut" (l. c. 575).

Über diesen Gegensatz täuscht das materielle Prinzip häufig nur deshalb hinweg, weil das aus Vernunft Gewählte lediglich den Namen eines evolutionistischen, kulturfördernden Grundsatzes erhält.

Die Bedeutung der Verschiedenheit der methodologischen Formen für die Bestimmung des objektiv Richtigen.

Zeigten wir bis jetzt von der Aufgabe und Methode der Philosophie her ihre Grenzen, so wollen wir sie nunmehr von dem Stoffe und den Hilfsmitteln der Einzelwissenschaft in Hinblick auf die Bestimmung des Richtigen erörtern. Dem Kritizismus, als einer Kulturphilosophie, ist die Welt nicht gegeben, sondern ein Werk der Vernunft. „Nur darauf beruht unser Erkenntnisrecht auf die Dinge, daß wir sie für uns erst erschaffen." (Windelb. Präl. II. 282.) Das Individuum ist jedoch nicht die schöpferische Kraft in der Erzeugung der Gegenstände, sondern „Wohnstätte . . übergreifender und deshalb sachlich im Wesen der Dinge selbst begründeter Vernunftaktionen" (l. c. 294). Ist die Kultur die Gesamtheit dessen, was das menschliche Bewußtsein vermöge seiner vernünftigen Bestimmtheit aus dem Gegebenen herausarbeitet, so ist die Wissenschaft eine Neuschöpfung der Welt aus dem Gesetz des Intellektes, strukturell nicht von dem praktischen und ästhetischen Verhalten des Kulturmenschen verschieden. (l. c. 287.) Wir erblickten schon in der hingenommenen Wirklichkeit das Ergebnis übergreifender, sachlich gültiger Vernunftformen. Mit dieser Hinnahme begnügen wir uns aber nicht, wir wollen die Wirklichkeit begreifen. Dies ist die Aufgabe der Einzelwissenschaft, die jedoch ihre Voraussetzung, ihre Begriffsbildung, die sich in grundsätzlich verschiedenen methodologischen Formen äußert, der Philosophie als Untersuchungsgebiet überläßt. Orientieren wir uns, den Spuren Rickerts dabei folgend (Grz.), über natur- und kulturwissenschaftliche Begriffsbildung. Die Einzelwissenschaft will über das Erleben der Wirklichkeit hinaus zu einem Wissen um die Welt kommen, sieht sich jedoch hier einer zeitlich und räumlich unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Wirklichen gegenüber. Nur der kleinste Teil der Objekte überhaupt und jedes einzelnen Exemplares ist bei der Unübersehbarkeit der Exemplare und der

Verschiedenheiten jedes einzelnen angeschaut. Um diese extensive und intensive Unübersehbarkeit zu meistern, verwendet die Wissenschaft einmal den naturwissenschaftlich gebildeten Begriff, der in der rudimentären Form des Wortes schon eine Mehrheit anschaulicher Wirklichkeit zusammenfaßt und die unendliche Verschiedenheit der Inhalte jeden Objektes durch Fortlassung aller nicht zwecknotwendigen Elemente überwindet. In Hinsicht auf den von der jeweiligen Einzelwissenschaft verfolgten Sonderzweck wird durch Definition ein bestimmter Begriffsinhalt herausgebildet. Die Naturwissenschaft interessiert sich für andere Eigenschaften der Tiere, als die Rechtswissenschaft, beide ordnen sie deshalb verschiedenen Zusammenhängen ein, heben andere Eigenschaften als wesentlich heraus, lassen andere als unwesentlich fallen und bilden so verschiedene Begriffe desselben Gegenstandes. Die Unterschiede der Wirbeltiere und Fische sind der Jurisprudenz verhältnismäßig so unerheblich wie die Trennung der Tiere als bewegliche Sachen von den unbeweglichen der Naturwissenschaft. Die naturwissenschaftlich gebildeten Begriffe werden durch ihre Allgemeingültigkeit gekennzeichnet. Sie wollen ja auf jedes Exemplar passen und gerade damit die Bewältigung der extensiven und intensiven Unendlichkeit des Wirklichen ermöglichen. Die Naturgesetze, zu denen die allgemeinen Urteile über Naturvorgänge gerinnen, machen uns so von unserer Wahrnehmung, von der sie ausgegangen sind, relativ unabhängig. Nicht nur der Wissenschaft von den Körpern, sondern auch der von dem seelischen Leben sind ihre Objekte, die Wahrnehmungsakte, die Erinnerungsbilder, die Neigungen, Schmerzen und Freuden Exemplare allgemeiner Begriffe. Der Gewinn der Überwindung der anschaulichen Mannigfaltigkeit wird aber mit der immer größeren Entfernung von ihr in gesteigerter Begriffsentwicklung bezahlt. Die stets individuelle Wirklichkeit wird naturwissenschaftlich gemeistert, aber nicht erfaßt. Kein Ding als solches in seiner Besonderheit des einzelnen Falles interessiert die Naturwissenschaft, nicht ob etwas geschieht, sondern nur daß es bei dem und dem vorangegangenen Geschehen so geschehen muß. Unser Interesse für die Besonderheit und Einmaligkeit wird durch die in ihrer Begriffsbildung individualisierenden Kulturwissenschaften befriedigt, die die Auswahl in dem unendlichen Material nach der Bedeutung für den wollenden und handelnden Menschen, nach den aus der Natur gebannten Wertgesichtspunkten trifft, ohne deswegen aus dem der

Wissenschaft allein wesentlichen Erkennen zum Wollen überzugehen, ohne von der theoretischen Beziehung des Materiales auf Werte und seine Scheidung in Wichtiges und Unwichtiges deshalb zum praktischen Werten selber, von der Tatsache der wirklichen Wertungen und Güter zur Geltung der Werte fortzuschreiten. Die historische Individualität wird insoweit nur der Indifferenz enthoben, wird wesentlich, jedoch weder gut noch übel. Die Summe der anerkannten Werte und hervorgebrachten Güter, die Kultur einer Gemeinschaft leitet die wissenschaftliche Auslese, die selektive Synthesis, die hier nicht zu Exemplaren allgemeiner Begriffe, sondern zu Individualitäten, an denen ein Sinn haftet, nicht zur Natur, sondern zu einem Gebilde der Kultur führt. Die Frage der Objektivität dieser wissenschaftlichen Begriffsbildung hängt mit der der dabei anerkannten Werte zusammen, wie ja auch die Formen der Naturwissenschaft, wenn auch ihre Objekte von Wertbeziehung gelöst sind, von einem Subjekte als wertvolle Auslesegrundsätze anerkannt werden müssen. Die Objektivität von einem Sein herzuleiten, zu dem die Wissenschaft vorzudringen habe, wäre Metaphysik, da auch unser wissenschaftliches Erkenntnisrecht nicht auf einer reproduzierten, sondern erschaffenen Welt beruht. Die Transzendentalphilosophie ordnet das Wissen nicht anderen Herrschermächten des Lebens unter. Sie begeht bewußt den Zirkel, erst Erfahrung zu wollen, um dann die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der konstitutiven Kategorieen daraus herzuleiten, daß sie Erfahrung erst zustande bringen. Der Sinn der Kategorieen für die gewollte Erfahrung begründet ihre Objektivität. So muß auch, wer wissenschaftliche Erfahrung will, ihre konstituierenden, die methodologischen Formen wollen. Nicht die Objektivität des einzelnen Naturgesetzes, dessen Richtigkeit die Naturwissenschaft am Experiment nachprüft, sondern der wissenschaftlichen Begriffsbildung überhaupt steht hier in Frage. „Wer Naturgesetze sucht, setzt voraus, daß irgend welche allgemeinen Urteile gelten und diese Form der unbedingten Allgemeinheit ist daher für ihn notwendig ein gültiger theoretischer Wert." (Grz. 592.) Soweit dieser Wert Gültigkeit hat, haben auch die mit Rücksicht auf ihn gebildeten Begriffe die höchsterreichbare wissenschaftliche Objektivität (Grz. 591). Die Leugnung der wissenschaftlichen Werte steht aber so außerhalb jeder Wissenschaft, wie die Leugnung des Wahrheitswertes außerhalb der Sphäre jedes Urteiles; die Leugnung hebt sich ihrem eigenen Geltungsanspruche gemäß deshalb auf. „Dies Teil-

haben an einer überragenden Welt von Vernunftwerten, die doch den Sinn aller der Ordnungen ausmachen, auf denen sich unsere kleinen Welten des Wissens, Wollens und Gestaltens aufbauen, diese Einfügung unseres bewußten Kulturlebens in Vernunftzusammenhänge, die über uns und unser ganzes empirisches Dasein weit hinausreichen, — das ist das unbegreifliche Geheimnis aller geistigen Tätigkeit . . dies Emporwachsen unseres Lebens in Vernunftzusammenhänge, die mehr bedeuten, als wir selbst" (Präl. II. 294). „Wer Wissenschaft treibt, kann zwar die Geltung anderer Werte bezweifeln, niemals aber die Geltung des Wertes der Wissenschaft. Die Welt der Wissenschaft wird daher zu einer wissenschaftlichen Welt" (Grz. 599).

Gehen wir von diesem Unterschiede in den methodologischen Formen aus, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß Stammler nicht nur mit der philosophischen, konstitutiven Kategorie des Richtigen die einzelwissenschaftliche Aufgabe nach dem Richtigen im einzelnen Falle vergeblich lösen, sondern, daß er erfolglos das Individuelle mit einem naturwissenschaftlich allgemein gebildeten Begriff erfassen wollte. Stammler will allerdings „eine Wissenschaft von dem sozialen Leben . . in Selbständigkeit und grundlegende Eigenart neben der Wissenschaft von der Natur" (Wi. u. R. 103.) ausführen, lehnt auch die naturwissenschaftliche Methode insbesondere in der Form der Wechselwirkung, in der Simmel das gesellschaftbildende Moment (Soz. 7) sieht, als einen nur besonders gearteten Unterbegriff der Kausalität, die Stammler nicht ganz korrekt statt als konstitutive Kategorie der objektiven Wirklichkeit als methodologisches Naturgesetz behandelt, für die Besonderheit der Sozialwissenschaft ab (Wi. u. R. 104), um dann doch in den äußerlich geregelten Menschen ganz ebenbürtig in der logischen Struktur der naturwissenschaftlichen Begriffe Exemplare eines allgemeinen Begriffes, aber keine Individualitäten zu ergreifen. Alle Einmaligkeit und Besonderheit der wirklichen Menschen ist hier ausgelöscht. Das Recht, als logisch-konstituierende Bedingung des Gesellschaftsbegriffes, dann wieder als Form einer nichtempirischen idealen Gemeinschaft, in der kein wirklicher individueller Mensch tatsächlich vertreten ist, bildet den Ausgangspunkt zum richtigen Rechte. Dies aber soll verwirklicht werden. Die Jurisprudenz, Rechtswissenschaft und Rechtspflege arbeiten für wirkliche, deshalb individuelle, einmalige Menschen und Handlungen. Eine generalisierende Behandlung der Menschen und Rechtsfälle

führt meist zu Unrichtigkeiten. Der Richter, der dem Begriffe der fraudulös vorgenommenen Sicherungsübereignung jeden ihm unterbreiteten Fall der Sicherungsübereignung opfern würde, der den wirklichen, verwandten Zeugen nur als Exemplar des vorgefaßten Begriffes des unglaubwürdigen, mit den Beteiligten verwandten Zeugen behandeln würde, machte sich einer wirklichkeitsfremden, wenn auch zur Weltfremdheit im gewöhnlichen Sinne entgegengesetzten, unzulässigen Generalisierung des Individuellen schuldig, das als solches sein individuelles Recht verlangen darf, soll nicht zugunsten des falsch verstandenen Satzes fiat justitia, pereat mundus, das summum jus zur summa injuria werden, sodaß nur die Form des Rechtes gewahrt wäre. Der Bürokratismus ähnelt insoweit der Metaphysik, als beide durch Verabsolutierung gewisser Elemente der Wirklichkeit zu einer unwirklichen Welt kommen, nur daß die als Erkenntnisse ausgegebenen Begriffsdichtungen der Metaphysik den wirklichen Menschen weniger schaden können, als ihre zugunsten eines Allgemeinbegriffes gegenüber ihrer Individualität rücksichtslose Behandlung von seiten der zur Wahrung ihres Rechtes berufenen Behörden. Diese Wendung der Rechtswissenschaft zur einmaligen, individuellen Wirklichkeit läßt sich trotz der nicht kasuistisch die Rechtspflege vorwegnehmenden allgemeinen Rechtssätze und Regeln erkennen, da der Rechtssatz, wenn vielleicht auch tatsächlich ein imperativischer Lehrsatz für den Richter (Binder: 125 f.), als Form des rechtlichen Ausdruckes ein Urteil ist, das unvermeidlich auf künftig mögliche Einzelfälle Bezug nimmt und deshalb inhaltlich trotz der allgemeinen Form von kasuistischer Beschaffenheit ist (Stammler: Theorie: 311, 586). Das Recht ist dazu da, sagt Jhering (Geist des römischen Rechtes II. 2. 322), daß es sich verwirkliche. „Die Rechtssätze, welche den Willen des Gesetzgebers enthalten, müssen . . aus Begriffen bestehen, welche eindeutig auf die Erscheinungen der Wirklichkeit bezogen werden können" (Rickert: Definition: 40). Der wirkliche Mensch bleibt das Objekt des Rechtes, auch wenn es sich im Staats-, Kirchen- und Verwaltungsrecht mehr für die Individualität der Gruppe, als ihres Gliedes interessiert, sich, wie auch möglicherweise in einer geschichtlichen Darstellung, an die Soldaten im letzten Kriege wendet, die an ihrer Wirklichkeitseigenschaft dadurch nichts einbüßen, daß insoweit gewisse Elemente ihrer Wirklichkeit in der ihnen gewordenen Behandlung eine wesentliche Berücksichtigung erfahren. Diese Soldaten sind stets

von bloßer Standesbezeichnung in der sozialen Betrachtung einer bestimmten Bevölkerungsklasse, wo sie Exemplare einer Gattung sind, verschieden. Der wirkliche Soldat steht zu mir als Mensch in Beziehung, erregt mein Mitgefühl, meine Dankbarkeit, meine Begeisterung, auch wenn ich mich für ihn nur als Soldaten interessiere, während das Begriffsexemplar des Soldaten nur zu meinem Denken Beziehungen unterhält, wie die reflexive Kategorie im Gegensatz zu der, gegenständliche Bedeutung habenden konstitutiven Kategorie nur vorgestellte Geltung hat (Windelband: System d. Kat. 48), die unbekümmert um den spezifischen Inhalt für jeden beliebigen gilt, nur das caput mortuum des verblaßten Inhaltes, achtlos durch die lebendige Sinnlichkeit nur das Gerippe der Inhaltlichkeit überhaupt ergreift (Lask: Logik d. Ph. 151). Der auf die Wirklichkeit gerichtete Zweck der Rechtswissenschaft gibt die Gesichtspunkte zu ihrer Begriffsbildung. Die Unterschiede der zu erkennenden Sachen sind unbeschreiblich mannigfaltig, die der zu beherrschenden verhältnismäßig geringfügig, weshalb der juristischen Einteilung in bewegliche und unbewegliche Sachen die endlose Reihe der Sachendefinitionen der Naturwissenschaften gegenüberstehen, die sich wieder nur für ganz generelle, durchgängige, von Kulturnuancen recht entblößte einfache Beziehungen zwischen Mann und Frau interessieren werden, wo das Recht den Mikrokosmos einer Ehe ausschöpfen muß. Der in den Rechtssätzen geschaffene Extrakt an psychischen Beziehungen der Ehegatten zueinander, der Vertragschließenden pp. ist berufen, in der Rechtsprechung wieder in Wirklichkeit, in individuelle Lebendigkeit aufgelöst zu werden, um sie rechtlich zu formen und zu durchtränken.

Die Bedeutung des Unterschiedes zwischen Erkennen und Normieren für die Bestimmung des objektiv Richtigen.

Der Gegensatz des nomothetischen und idiographischen Erkennens läßt die Inadäquatheit der mit generalisierenden Begriffen arbeitenden Rechtsphilosophie für die juristische Wirklichkeitsaufgabe noch nicht erschöpfen, da auch die historische Begriffsbildung der Jurisprudenz nicht fremd ist, soweit sie sich selbst zu ihrem Gegenstande macht und, wenn auch ihrem eigentlichen Zwecke untergeordnet, Geschichtswissenschaft betreibt. Die Rechtswissenschaft wendet sich im wesentlichen keinem bereits bestehenden Objekte zu, das es zu erkennen gilt, sondern einer Wirklichkeitsgestaltung, die durch Normierung herbeigeführt werden soll. Gewiß will der Wissenschaftler auch. Erfahrung und Wissenschaft mußte man wollen, wenn man ihre konstituierenden Faktoren, ihre Objektivität begreifen wollte. Der Wille, daß unser Erlebnisinhalt, nicht nur Erlebnis, die Welt kein Traum ist, sondern eine in sich bestehende, unabhängige, mit sich identisch bleibende Wirklichkeit, beruht auf einer Willensaktion, einer Tathandlung, die nichts voraussetzt, alles zur Folge hat, durch keinen Inhalt, keine Formbeziehung, keine Kategorie bedingt ist. (Münsterberg: Ph. d. W.: 74 ff.; Fichte: Grundlage der allg. Wissenschaftslehre: 1 ff.) Das Gesetz der Reproduktion, des einheitlichen Bewußtseins, als der Möglichkeit objektiven Erkennens ist hier anschaulich bezeichnet, weil die etwas psychologistisch angehauchte Fassung dem laienhaften Verständnis entgegenkommt. Dieser Wille des Philosophen und Einzelwissenschaftlers ist aber ein Wille zur Erfahrung und Wissenschaft, also selbst vorwissenschaftlich, die Wissenschaft ermöglichend, in der selber nur erkannt, nicht praktisch gewollt wird. Die spezifisch juristische Tätigkeit dagegen ist nicht theoretisch, sondern praktisch. Die im Tatbestande dem Richter gebotenen Handlungen werden in der Beurteilung gewertet. Auf dies Urteil zielt auch letzten Endes die Rechtswissenschaft. Er-

kennende Tätigkeit ist zwar hiermit verbunden, wenn der Richter dem zu beurteilenden Stoffe nachzugehen hat, soweit er unter der Verhandlungsmaxime vorgetragen wird, oder unter der Inquisitionsmaxime erforscht werden muß, doch ist diese Vorarbeit ersichtlich der praktischen Beurteilung im Urteil untergeordnet. Die theoretisch erkennende Vorarbeit muß die intensive Mannigfaltigkeit des zu beurteilenden Stoffes vereinfachen. Das überreiche Lebensverhältnis einer Ehe wird unter dem Gesichtspunkte der Ehescheidungsgründe auf einen Extrakt zurückgeführt, der alle die Umstände etwa enthält, die die Prüfung der Frage, ob sich ein Ehegatte einer schweren Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten schuldig gemacht hat, ermöglichen. Wird so nach allgemein rechtlichen Gesichtspunkten, die als allgemeine Rechtssätze strukturell der generalisierenden Begriffsbildung nahestehen, eine Einschrumpfung des wirklichen Sachverhaltes zum juristischen Tatbestande in erkennender Vorarbeit herbeigeführt, so führt die Beurteilung in den Entscheidungsgründen von dem Extrakte aus wieder zur ungeschiedenen Wirklichkeit zurück. Letzteres darf der Richter nicht vergessen, nicht übersehen, daß die Strafe etwa nicht den zum juristischen Tatbestande verdichteten, sondern den wirklichen, unendlich mannigfaltigen, individuellen Menschen trifft, der nicht etwa nur Dieb, Hehler pp. ist, sondern ein Mikrokosmos, aus dem die juristisch relevanten Seiten für die Beurteilung einer Handlung gelöst worden sind. So läßt auch die geschichtliche Erkenntnis die Wirklichkeit zusammenschrumpfen, den größten Teil der Lebensereignisse Hindenburgs etwa als historisch belanglos fortfallen, um dann von einem bestimmten Beurteilungsstandpunkte aus, der nicht rein geschichtswissenschaftlich ist, noch weitere Teile der Wirklichkeit auszuscheiden. Trotz allgemeiner historischer Relevanz wird der, der in Nietzsche den großen Philosophen sieht, andere Seiten seiner Persönlichkeit und Wirksamkeit für erheblich halten und festhalten, als der, der in ihm nur den großen Dichter des Gedankens verehren zu dürfen glaubt. Wie aber die Heranziehung solcher Beurteilungsmaßstäbe die historische Objektivität, so würde die Bildung des juristischen Tatbestandes in Hinblick auf die rechtlichen Entscheidungsgründe die richterliche Objektivität trüben. Deshalb ist die Abnahme der erkennenden Vorarbeit durch den Anwaltszwang für den Richter von erheblicher Bedeutung. Denn hier wird unter allgemein juristischen Gesichtspunkten von Juristen der zu beurteilende Stoff dargeboten. Die oft unwillkürliche

Beeinflussung durch einseitige Beurteilung wird durch die entgegenstehende des Vertreters der anderen Partei ausgeglichen, hierdurch auch einer antizipierten Einwirkung der richterlichen Beurteilung auf die Tatbestandsbildung vorgebeugt. Wie die Verwendung allgemeiner Begriffe der Individualität des jeweiligen Zieles der Jurisprudenz, so kann auch die erkennende Tätigkeit, die diese Begriffe nicht entbehren kann, der wertenden, die auf die Einmaligkeit des Wirklichen gerichtet ist, keinen Abbruch tun. Diese Wendung kennzeichnet Gesetzgebung, Wissenschaft und Rechtsprechung gleich. Die beiden ersteren stellen die Mittel zur Rechtsverwirklichung bereit. Die Unterschiede bestehen nur im Geltungsanspruche, sowie im Maße der Abhängigkeit. Die Gesetzgebung ist ungebunden, aber verbindlich, die Rechtswissenschaft durch ihr früheres Ergebnis, die authentischen Feststellungen des Gesetzes, gebunden, jedoch (cf. Radbruch: Rechtsph. 205) unverbindlich, die Rechtsprechung, wie man weiter sagen könnte, gebunden, soweit nicht richterliches Ermessen Platz greift, und verbindlich. Immer ist das wirkliche, individuelle Rechtsleben, „als die konkreteste Zuspitzung objektiver Rechtssätze" (l. c. 207 f.) das Ziel des Rechtes. Der Stammlersche Begriff des richtigen Rechtes kann zu ihm nicht nur wegen der Allgemeinheit seiner Struktur, sondern wegen seines theoretischen, der Erkenntnis des Bestehenden, gerade durch seine Allgemeinheit dienenden Wesens nicht gelangen. Stammler will die besondere sozialwissenschaftliche Erkenntnis der Gesellschaft durch das logisch bedingende Element der äußeren Regelung, deren Unterart das Recht bildet, ermöglichen. Der auf dieser logischen Grundrichtung gefundene allgemeine Begriff des Erkannten soll aber dann auch die allgemeinste Quelle der Wertungen bilden, das Urteil eine Beurteilung. Wirklichkeitsfremdheit und Wirklichkeitssehnsucht begegnen sich hier wie beim verbindenden Wollen, das vom Gedanken der Verbindung zu ihrer Verwirklichung strebte und nicht kommen konnte. Der Gedanke der Verbindung wurde der wirklichen substituiert; so hier der das richtige Recht formulierende Gedanke — der Rechtswirklichkeit, die Erkenntnis einer Norm als solchen dem Normeninhalte.

Die Bedeutung des Verhältnisses von Wert zur Wirklichkeit für die Bestimmung des objektiv Richtigen.

Die generalisierende, erkennende Tätigkeit führte uns nicht zu dem gesuchten Wert, weil sie einer objektivierenden Betrachtung der Welt angehört, in der das Subjekt ausgeschaltet ist, auch wenn es als eigenes Erkenntnisobjekt in die Objektwelt einbezogen wird. Der Fortfall eines wahren Subjektes beraubt die Welt eines Sinnes, da Sein und Geschehen nur wirklich, aber gleichgültig bleiben. Diese wertfreie Erkenntnis des Wahren bedeutet aber selbst einen im geschichtlichen Verlauf entwickelten Wahrheitswert. Das wertfreie Denken ist ein Wert für das wissenschaftliche Subjekt. Die Ausschaltung des Subjektes ist einem ausgeschalteten zu danken. Das wertfreie Objekt ist ein bewertetes. Das Sein ruht in der Anerkennung eines Wertes auf dem Sollen. Erkennen heißt anerkennen.

Zu diesem Werte gelangen wir von einem wertvollen Objekte aus, einem Gute, an dem der Wert haftet. Der Wert der Dinge gehört zu jenen Inhaltsgebilden, die wir trotz ihres Vorgestelltwerdens als etwas von der Funktion Gelöstes empfinden (Simmel: Phil. d. G.: 15); in der Sonderung von der Wirklichkeit des Gutes und der Wertung bringen wir die Werte zur Reinheit. Nun aber keinen Begriff des Wertes, keine Allgemeinheit der erkannten, objektivierten Welt, sondern eine Individualität in der Welt des Sinnes. An der Wirklichkeit der mit Objekten in Gütern und mit Subjekten in Wertungen verbundenen Werte muß ihre Mannigfaltigkeit und inhaltliche Bestimmtheit gefunden werden (Rickert: Logos: I. 17). In den Kulturgütern hat sich die Mannigfaltigkeit der Werte niedergeschlagen; aus ihnen sind sie wieder zu erfassen (l. c.). Das ist das historische Element, dessen keine Ethik, die nicht beim allgemeinen Prinzipe des Pflichtbewußtseins und der Formel des Guten stehen bleiben will, entraten kann (cf. Windelband: Präl. II. 167). Durch die Wirklichkeit zum Sinn, durch die

Geschichte zum Übergeschichtlichen. So geht etwa eine ethische Betrachtung von den historischen Gütern des sozialen Lebens, der Ehe, Familie, dem Staate, der Nation usw. aus, um zu den entsprechenden Werten zu gelangen. Am historischen Material wird sich die Philosophie der Werte bewußt, die sie gegeneinander bestimmt, begrenzt, in ein Verhältnis zueinander in einem System setzt, um so der geschichtlichen Wirklichkeit zu gehorchen und sie dadurch zu besiegen (Rickert: l. c. 18 f.). So sucht auch Stumpf die Wurzeln ethischer Einsicht in idealen Gütern, verlangt für eine objektiv gerichtete Güterethik möglichst umfassende Bekanntschaft mit den Verhältnissen der Wirklichkeit, anderenfalls der allein gute Wille mangels Erkenntnis der realen Bedingungen für den Eintritt des Guten in die Welt das Böse schaffen kann (18 f.), was sicher der gelehrte, aber weltfremde Richter nicht wird vergessen dürfen. Nicht aus dem generellen, der Erkenntnis des sozialen Lebens dienenden Begriff des richtigen Rechtes, sondern aus den rechtlichen Kulturgütern, in Anlehnung an geschichtliche Wirklichkeiten ist das im einzelnen Richtige zu analysieren. Auch der Wert der Erfahrung wurde aus der Tatsache der Erfahrung gewonnen. Das philosophische Erkennen wendet sich an ein von ihm unabhängiges, im Stadium unmittelbarer Erlebbarkeit bestehendes Material, an dem es den Sinn entdeckt (Lask: Logik d. Ph.: 195 f.). Kann so die Herausarbeitung des Wertes nicht der Erfahrung entraten, in der Wertungen und Güter gegeben sind, so läßt sich die Unfruchtbarkeit des Stammlerschen Prinzipes für die Jurisprudenz nicht nur auf die Allgemeinheit des Begriffes, sein theoretisches Wesen, sondern auch auf seine Grundlage in objektivierender Erkenntnis zurückführen, da der gesuchte Wert individuell ist, im Praktischen liegt und im Reiche des Sinnes. Der Zweck als ein zu bewirkendes Objekt, der Wille als Vorstellung eines zu bewirkenden Gegenstandes (Wi. u. R. 335) sind generalisierende Begriffe einer theoretischen, objektivierenden, wertfreien Erkenntnis. Gegenüber dem Naturrecht, das von einem allgemeinen Rechtsbegriff ausgeht, scheidet Stammler nur die Hypostasierung dieses Begriffes zu einer Wirklichkeit aus, behält jedoch den Allgemeinbegriff bei. Dessen Allgemeingültigkeit nehmen Windelband, Rickert und Stumpf, wenn sie auch nicht ausdrücklich darauf hindeuten, für ihr Wertsystem, auf das an der Hand des kritischen Moralprinzipes die historische Wirklichkeit verweist, nicht in Anspruch. Es liegt ja keine Extrahierung dauernder Wirklichkeits-

bestandteile zwecks Überwindung der extensiven und intensiven unendlichen Mannigfaltigkeit des Wirklichen in generalisierenden Begriffen, sondern die Herausarbeitung eines Teiles der komplexen Wertwirklichkeit vor, die stets Änderungen unterworfen ist und immer andere Gesichter zeigt. Die teleologische Ableitung auf unser Kultursystem gewährt einen genaueren Anhalt auf ein bestimmtes Gebiet, das uns den zu bearbeitenden Grund und Boden liefert, der wirklich und wechselnd bleibt, mit jedem neuen Ertrage sein Gepräge ändert, in den, durch unsere ethische Arbeit abgewonnenen Früchten immer neue Inhalte für unser sittliches Handeln liefert (cf. Bauch: Glücksel. u. Pers. 33). Sozialwissenschaftliche Rechtsbetrachtung, vergleichende historische Rechtswissenschaft bringen uns Einzelwertungen zur Kenntnis, die auf die Werte zurückzuführen sind, die wieder eine Beziehung zum gegenwärtigen juristischen Leben erhalten sollen. Solche Heraus- und Hineinarbeitung der Werte ist die Aufgabe, um die sich vergeblich mit nicht tauglichen Mitteln die analog zur Ethik gebildete Rechtsphilosophie Stammlers bemüht hat, die aber mit verminderter Allgemeingültigkeit von der Einzelrechtswissenschaft, die de lege ferenda arbeitet, in Angriff genommen ist und die wir zur Aufgabe einer wahren Philosophie des Rechtes jetzt in Beziehung setzen wollen.

Das objektiv Richtige und die Aufgabe der Rechtsphilosophie.

a) Zwei Rechtswerte.

Die Möglichkeit einer Sonderaufgabe der Rechtsphilosophie kann an der Hand der angewandten Ethik geprüft werden, da wir die philosophische Untersuchung der Formel des Richtigen der allgemeinen praktischen Philosophie zuweisen mußten. Die angewandte Ethik geht nicht vom Menschen als einem Exemplar eines Gattungsbegriffes, sondern einer individuellen Wirklichkeit aus, die ein Teil einer wirklichen Gruppe ist, die der einzelne mit seiner individuellen Persönlichkeit mit zu entwickeln hat, kein Ideal der Allheit, die die Objektivität des Richtigen überhaupt verbürgte, sondern eine Mehrheit, deren historischer Wert herauszuarbeiten ist. Wie im Geiste des Kausalsatzes die Naturgesetze, so werden im Geiste des reinen ethischen Prinzipes die einzelnen ethischen Gebote aus der Wirklichkeit des sittlichen Lebens gewonnen und entwickelt. Der Wert der Wahrheitswissenschaft ist gesondert von dem einzelner wahrer Urteile. So auch der des Ganzen der Rechtswirklichkeit von dem des im einzelnen Richtigen. Auch Stammler fragt getrennt, was ist Recht und wann ist der Inhalt einer Rechtsnorm sachlich begründet (Ri. R. 111), analysiert dann aber nicht zur Beantwortung an der Hand individueller Rechtsgebilde, sondern bildet den allgemeinen, jeder Rechtsbetrachtung übergeordneten Begriff und gibt den angeblichen Maßstab des im einzelnen Richtigen durch einen wertfreien, allgemeinen Grundsatz, der eine theoretischer, objektivierender Erkenntnis angehörende Formel bedeutet. Die Scheidung der beiden Werte ist treffender bei Münsterberg durchgeführt, der (Ph. d. W. 367 ff.) in den für die Gemeinschaft wesentlichen Empfindungen, wie in dem Abscheu vor dem Mord nur einen für das Leben der Gruppe bedeutsamen Entwicklungswert sieht, den zielbewußt zu fördern, erst einen Kulturwert bedeutet, der deshalb nicht dem Gebotsinhalt, sondern der Gebotsform, der Aufzwingung des Abscheus mit gemeinsamen

Zwangsmitteln an die Glieder der Gesellschaft zukommt. Die Sicherung und Förderung der Aufwärtsbewegung der individuellen wirklichen Gesellschaft steht der, die natürliche Entwicklung fördernden wirtschaftlichen Arbeit gleich, beide führen nicht zu unwandelbaren Ergebnissen, sondern bedeuten die Herausarbeitung der ideellen, wertvollen Aufgabe aus dem Material, sodaß kein Naturrecht mit feststehendem oder wechselndem Inhalte, sondern allein die kulturelle Förderung der Menschheitsentwicklung den eigentlichen Rechtswert bedeutet. Schärfer kann der Unterschied der beiden Rechtswerte nicht hervorgehoben werden, als dadurch, daß dem Gebotsinhalte überhaupt der Rechtswert aberkannt wird. Stammler glaubt, von der Ethik durch Hinzunahme des Begriffes des verbindenden Wollens zum richtigen Rechte zu kommen und will im Gesichtspunkte der Regelung den Gedanken des bewußten Sicherns und Förderns der menschlichen Gesellschaftsentwicklung, den Münsterbergschen Rechtswert, durch das Freiheitsprinzip die Richtigkeit des Gebotsinhaltes, den Wert der einzelnen rechtlichen Wertung in einer Formel zusammenbinden, obwohl sich die Elemente der Allgemeinheit und des Individuellen, des Erkennens und des Normierens, der wertfreien, objektivierenden Erkenntnis und der wirklichen Tat nicht in einer übergeordneten Formel zusammenschweißen lassen. Nur die Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft, des Mittels ihrer Sicherung und Förderung konnte so vermittelt werden, während die Praxis des richtigen Rechtes nicht wissen will, daß, sondern wie dies geschieht. Da der Begriff des Rechtes insoweit eine doppelte Bedeutung für beide Rechtswerte hat, befriedigte der zweideutige Begriff des richtigen Rechtes zwei nur getrennt zu beantwortende Fragen.

b) Allgemeine Rechtslehre und Philosophie des Rechtes.

Bevor wir aus dem Kulturgut des Rechtes den Rechtswert gelöst, bestimmt und mit gleich- und übergeordneten Werten in einem System der Werte in Beziehung gesetzt haben, muß das Recht selbst begrifflich bestimmt werden. Hier wird sich allgemeine Rechtslehre und Philosophie des Rechtes oft berühren. Erstere bleibt aber begrifflich im Rechtsgebiete befangen. Jede Wissenschaft darf zwar ihren Gegenstand selbständig bestimmen, die Abgrenzung der Aufgabe von der anderer Wissenschaften setzt aber einen den Einzelwissenschaften übergeordneten Standpunkt

voraus, der von der philosophischen Wissenschaftslehre eingenommen wird, die die Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaft, ihre Methode, ihre Grundlagen und Grenzen von Gesichtspunkten erörtern muß, die nicht der einzelnen Wissenschaft entnommen werden können. Die allgemeine Rechtslehre dürfte begrifflich nur eine induktiv verallgemeinernde Lehre der rechtlichen Erscheinungen sein, geht aber (cf. Radbruch: Rechtsph. 16) tatsächlich in eine Philosophie des Rechtes über, mag sie auch unbewußt überjuristische Begriffe verwenden und der philosophischen Ketten spotten. Die Wissenschaft des Rechtes muß auch ersichtlich das von der Natur- und der Geschichtserkenntnis erfahrene Schicksal, ihre Aufgabe, Methode und Grenzen von der Philosophie erörtert zu sehen, teilen, die durch Untersuchung der logischen Struktur der Wissenschaft die Totalität der überhaupt erreichten Erkenntnisse und ihre Beziehungen zueinander darstellt (cf. Sigwart: II. 729). Dabei geht die Wissenschaftslehre von keinem der Einzelwissenschaft fremden Standpunkt aus. In jeder Einzelwissenschaft ist bereits ein Ansatz zur Logik durch eigens herausgearbeitete oder stillschweigend befolgte Methode vorhanden (Windelb.: Prinz. 14). Wie die Einzelwissenschaft die vorwissenschaftliche, unbewußte Begriffsbildung der Worte zu naturwissenschaftlich gebildeten Begriffen, der Erzählung zur historischen Wiedergabe fortsetzte, so hier die Logik die vorphilosophischen logischen Ansätze der Einzelwissenschaft. Wie die Philosophie nicht wissensfremd in eigener erdachter Welt, sondern in reichem Wechselverkehr mit aller lebendigen Wirklichkeitserkenntnis und mit allem Wertgehalte des wirklichen Geisteslebens bestehen soll (Präl. II. 138), so knüpft die Logik auch hier an das Kulturgut der einzelnen Wissenschaft an, um seinen Wert herauszuarbeiten.

c) Werteinmaligkeit und Werttypus.

Diese Wertbetrachtung berührt sich mit einer rechtsgeschichtlichen, ohne in ihr aufzugehen. Die Geschichte bedarf des Wertes als begriffsbildendes Moment, bezieht implizite auf Werte, während die Wertlehre sie expliziert. Die allgemeine Rechtslehre steht beiden als die Naturwissenschaft vom Recht gegenüber, da sie lediglich generalisierend die Wirklichkeit des Rechtes durch allgemeine Begriffe bearbeitet. Da hier aber die Wirklichkeit in bewußt geschaffenen Kulturerscheinungen besteht, hebt ihr all-

gemeiner Begriff mit dem Sein den mit ihm bewußt verbundenen Sinn heraus. Durch verallgemeinernde Wirklichkeitsbetrachtung werden in Begriffen von Staat, Ehe, Vertrag Werttypen heraustreten, die aber weder den geschichtlichen, noch den philosophischen Rechtswert decken. Der geschichtliche hängt an der Einmaligkeit. Sie ist das begriffsbildende Moment, das unser Interesse von der unendlichen Mannigfaltigkeit auf das historisch Bedeutsame lenkt. Eine Vervielfältigung des Originalbildes trifft nie die künstlerische Inspiration des Originals, das Leid des Einzelnen wird durch Vergleichung mit anderem Schicksal gerade seines Eigenwertes, wie auch einer Freude enthoben; ein nicht individuelles Heldentum ist ein künstliches Gebilde, zu dem die Häufung des individuellen leicht verführt, ohne es zu schaffen. Sie ist die erste nicht, heißt es an einer der grausamsten Stellen des Faust (Wind. Präl. II. 155), weil hier auch dem Schmerz die Individualität und damit unsere Anteilnahme mißgönnt ist. Diese geschichtliche Anteilnahme bildet den Rechtswert, auf den bezogen die gewesenen Tatsachen zu rechtsgeschichtlichen werden. Der Wert der römischen Rechtsgeschichte ist der Individualität des römischen Rechtes, keiner Verallgemeinerung entnommen. Die Geschichte ist aber nur der Schauplatz der Werte, ohne selber ein Prinzip zur Herausarbeitung der Werte zu liefern. Allgemeine Rechtslehre ist eine auf Grund des Vorhandenen oder Gewesenen erfolgte Wirklichkeitsbearbeitung, also kein Gegensatz, sondern eine Art Fortsetzung der Historie. Jedoch bleibt sie, wenn sie auch mit dem allgemeinen Sein zu einem allgemeinen Sinn der Kulturerscheinungen des Rechtes vordringt, am Wirklichen stehen. Bliebe man hierbei, so beließe man es bei den Einseitigkeiten der zum Historismus werdenden Geschichte. Die Herausarbeitung der Werttypen an der Hand der Geschichte führt zu ihrer systematischen Einsicht und ergänzt die historische. Windelbands Lehrbuch der Geschichte der Philosophie geht synoptisch der Geschichte der Probleme und Begriffe nach, der Entwicklung der Begriffe des Seins, Geschehens und Erkennens, der Sittlichkeit und der Wissenschaft in der griechischen Philosophie, der Methode, der Substanz und Kausalität in der Philosophie der Renaissance, ohne durch diese geschichtliche und allgemeinbegriffliche historische Zusammenfassung die Philosophie selber, der gerade der Boden bereitet werden soll, überflüssig machen zu wollen. Problemlösungen bergen Probleme, Begriffsbildungen drängen über

ihre genetische Bedingtheit, die Fessel der Zeit hinaus. Die Geschichte der Wertbildung muß den Aufgaben der letzteren in der Gegenwart nützen. Die Geschichte der Philosophie wird zu einem integrierenden Bestandteil der Philosophie selbst. Allgemeine Rechtslehre und Rechtsgeschichte bereiten den Boden für die philosophische Lehre von den Werten, die die Kulturerscheinungen des Rechtes bergen.

d) Rechtssoziologische und rechtsphilosophische Untersuchung.

War es der Fehler des Historismus, aus dem empirischen Substrate die Absolutheit des Wertes gewinnen zu wollen, so der des Naturrechtes, aus dem absoluten Werte das empirische Substrat gewinnen zu wollen. Die wissenschaftliche Philosophie steht derartig metaphysischen Anwandlungen fern. Sie geht von der Erfahrung aus, um über sie zu gelangen. Diese Anlehnung der Wertlehre an die juristische Wirklichkeit findet ein mit ihr nicht zu verwechselndes Gegenstück in der der Rechtswissenschaft an ein nicht juristisches, deshalb aber nicht schon philosophisches Gebiet, wenn auch die zünftigen Vertreter der Einzelwissenschaft ein Hinausgehen über sie laienhaft oft als philosophisch mit dem Stigma des Nichtwissenschaftlichen zu bezeichnen, geneigt sind. Die mathematische Individualität eines Kreises ist durch Abstraktion von den empirischen Hilfsmitteln seiner Darstellung, Papier und Tinte zu gewinnen, der juristische Tatbestand aus einem juristisch behandelten Lebensverhältnis. Übertragen könnte man mit Kant sagen: Recht ohne Leben ist leer, wie vom Standpunkte des Juristen es Blindheit bedeuten würde, könnte das Lebensverhältnis nicht rechtlich geordnet und beurteilt werden. Erst durch gegenseitige Inbeziehungsetzung erhalten beide das ihnen Zukommende. Die Wirklichkeit des allgemeinen Geistes als eines Kollektivums, zu dem sich die einzelnen Geister wie seine Teile verhalten, äußert sich in allgemeinen Gefühlen und Bestrebungen, wie in ethischen, rechtlichen, logischen, ästhetischen Vorschriften, in denen sich eine Auslese der Wirklichkeit niedergeschlagen hat (vgl. Kistiakowski: 154 f.). Man wird letztere nicht ohne die ersteren verstehen können. So geht denn auch der Jurist auf die Gesamtwirklichkeit des Gesellschaftslebens zurück, um das Rechtsleben besser zu verstehen. Jellinek (324 ff.) sieht so das Recht als innermenschliche Erscheinung

an, stützt seine Gültigkeit auf massenpsychische Überzeugung, betrachtet das Leben unter dem Rechte als einer der sozialen Mächte, die das konkrete Kulturleben eines Volkes ausgestalten. So kennzeichnet Simmel das Recht aus der Totalität des wirklichen Gesellschaftslebens, wenn er es der Intellektualität und dem Gelde gleichsetzt, weil es gleichgültig gegen individuelle Eigenheit aus der konkreten Ganzheit der Lebensbewegungen einen abstrakten, allgemeinen Faktor herausziehe, der in jene Gesamtheit der Interessen des Daseins bestimmend eingreife, durch die formale Gleichheit die individuellen Ungleichheiten der Menschen zum folgereichsten Ausdruck bringe, dem Egoismus, der sich nur in diesen Schranken der Gleichheit hält, als Waffe, weil sie jedem, auch gegen jeden dient. (Ph. d. G. 595 f.) Ein Hinausgehen über das Strafgesetz bedeutet der Bindingsche Versuch der Begründung der Rechtswidrigkeit einer Rechtsgüterverletzung aus den überrechtsempirischen Normen, da das Strafgesetz als Quelle versagt. Die Rechtswidrigkeit als Grund, nicht als Folge der Strafandrohung, wird aus dem verletzten, supponierten Rechte auf Botmäßigkeit hergeleitet, das seinen Platz eben in den allgemeinen Gefühlen des Kollektivgeistes eine Stelle hat, denen die Mayerschen Kulturnormen entstammen, die das Volk kennt, die sich an das Volk wenden, deren Unkenntnis mit Recht schadet. Dieser nicht rechtliche Humus dient nun auch zur Begründung der vom Gesamtgeist niedergeschlagenen Rechtsnormen. So stützt Simmel (Soz. 454 ff.) den Unterstützungsanspruch des Armen soziologisch, weil letzterer ein Produkt seines Milieus ist und deshalb dieses zur Ausgleichung seiner Notlage heranziehen darf. Dies Milieu ist am weitesten von dem Armen aus gefaßt, der von der Weltordnung ungerecht behandelt ist und gegen jeden dadurch einen Anspruch gewinnt, und verkleinert sich, wenn der Arme nicht als Mitglied der Ganzheit des Daseins, sondern einer partikularen Kollektivität, wie des Staates, der Kommune, der Kirchengemeinde, Berufsgenossenschaft, des Freundes- oder Familienkreises, erscheint; immer aktualisiert sich diese Beziehung des einzelnen zur Gruppe im Falle seiner Verarmung zum Unterstützungsanspruch. Dient so die soziologische Betrachtung der allgemeinen Betrachtung des Rechtes und seiner einzelnen Institute, so kann auch ihre Bedeutsamkeit für die Rechtsprechung nicht verkannt werden. Die Analogie muß die eadem ratio des Gesetzes aus der Rechtswirklichkeit entnehmen, da die Gesetzesmaterialien nicht den maßgebenden Willen des

Gesetzgebers, eine authentische Interpretation, sondern Privatmeinungen darstellen, der Zusammenhang der gesetzlichen Vorschriften nie der Kenntnis ihrer Wirkungen im wirklichen sozialen Leben entraten kann. Die sozialen Folgen der Strafe werden so wenig übersehen werden können, wie die Einwirkung der gesetzlichen Regeln auf das soziale Leben, etwa die Verschiedenheit der Rennwettenverhältnisse unter den abweichenden deutschen, österreichischen und englischen Bestimmungen, des Buchmacherwesens und seines Gegenstückes, des konzessionierten Totalisators, wenn es kompliziertere Tatbestände der einschlägigen Materie abzuurteilen gilt. Das gesetzliche Mietrecht darf das tatsächliche, in der Großstadt fast ausschließlich auf Vertragsgrundlage ruhende nicht vernachlässigen. Erst der tatsächlich geachtete Besitz, die wirkliche Rolle des Vertrages im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben, die das Leben beherrschende Regel des Handelns lehrt die geronnene Rechtsregel richtig verstehen und anwenden. Darüber hinaus ist die Kenntnis der Anatomie des sozialen Körpers, der Technik des Lebens für die Rechtsfindung in dem vom Gesetz dem Richter freigelassenen Raume, den die richtig verstandene freie Rechtsschule meint und keine Freiheit vom Gesetz, ebenso erheblich, wie für die Güterethik, die Stumpf (18 f.) vertrat. Der weite Strafrahmen, die Lücken im Gesetz, alle die Fragen, bei denen nach dem Laienausdruck es auf die Meinung des Richters ankommt, die das Vorliegen der Fahrlässigkeit, des Verstoßes gegen die guten Sitten, der Geringwertigkeit der entwendeten Sache beim Notdiebstahl, der Böswilligkeit bei der Majestätsbeleidigung, der schweren Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten usf. beantworten sollen, können sich nicht allein aus dem Gesetz entscheiden lassen. Will man aber die richterliche Freiheit richtig anwenden, so muß man die tatsächlichen mehr oder minder totalen Verhältnisse beherrschen, deren Ausschnitt zur Beurteilung vorliegt. Kenntnis des wirklichen Lebens, des Volksgeistes und der Volkswirtschaft sind hier unentbehrlich und werden dem Richter auch zu der vom Gesetz gewollten Beurteilung der herangezogenen Hilfsmittel, wie der Sachverständigengutachten auf kaufmännischem und technischem Gebiete verhelfen, anderenfalls der Richter vom Sachverständigen kritiklos abhängen würde. So verdienstlich es deshalb ist, wenn insbesondere Ehrlich und Kantorowicz auf die Notwendigkeit der Rechtssoziologie hingewiesen haben, so dürfen sie doch nicht vergessen, was der erste Sozio-

logentag sogar statutenmäßig bestimmt hat, daß derartige Wirklichkeitserkenntnis alle Werturteile und Postulate ausschließt. Beide haben es auch unternommen, den Kompaß zu finden, der auf dem Meere der rechtssoziologischen Wirklichkeit orientieren soll. Wie ja Kantorowicz (Rechtsw. u. Soz. 297) die Rechtssoziologie als eine theoretische, die Wirklichkeit des sozialen Lebens mit Beziehung auf den Kulturwert des Rechtszweckes generalisierend bearbeitende Wissenschaft auffaßt, die Interessenabwägung als Vergleichung der Interessen zu einer außerhalb des konkreten Rechtsfalles belegenen Größe (295), dem Kulturwerte der Rechtszwecke in einer von den Zufälligkeiten der Sachlage absehenden und den Fall in seiner typischen, sozialen Bedeutung erfassenden Beurteilung, eine Formel, die der Verallgemeinerung des kategorischen Imperativs und der Herausbildung von Werttypen nahekommt. Auch Ehrlich tritt nicht der u. a. durch von Liszt vertretenen Anschauung bei, das Seiende gäbe durch Aufdeckung der Entwicklungstendenz über das Seinsollende Aufschluß, und sucht nach dem Maßstab für die Interessenabwägung, geht die Zwecke, wie das höhere Interesse, das der kommenden Geschlechter, der Förderung der Entwicklungstendenz der Gesellschaft, des ethischen Utilitarismus, der die Sittlichkeit einer Handlung durch das Maß der produzierten Glückseligkeit und die Zahl der Beglückten bestimmt, Benthams Prinzip: the greatest happines of the greatest number durch, um endlich im Glück keinen bestimmten und in der Gerechtigkeit keinen formulierbaren Sinn, sondern in ihr nur die Bezeichnung eines unbestimmbaren Zieles zu finden. (161 ff.) Durch bloße Wirklichkeitserkenntnis kann man eben nicht zum Werte gelangen.

e) Richtiges Recht und Philosophie des Rechtes.

So sehen wir uns auf die Frage gedrängt, ob dieser Wert des Rechtes im einzelnen Falle, den die Entscheidungsnorm bedarf und den der Rechtssatz nicht bindend ausspricht, juristisch oder philosophisch zu finden ist. Eine Sondereigenschaft der Jurisprudenz bleibt hier beachtlich, die sie in die Nähe der Religionswissenschaft rückt. Neben der Theologie ist eine Religionsphilosophie derart möglich, daß auf Grund und an der Hand der geschichtlichen Religion die hier vorausgesetzten Werte untersucht werden. Dagegen verbietet das Dogma seinem Wesen nach eine freie Wertlehre. Dogmatismus ist nur ein Fehler voraussetzungs-

freier Wissenschaft, während letztere gegenüber einem bewußten und gewollten Dogmatismus fehl am Ort wäre. De lege lata ist die Rechtsfindung im Rahmen des Gesetzes und der selbst auferlegten Schranke einheitlicher Rechtsprechung durch möglichste Achtung höchstrichterlicher Rechtsprechung und allgemein anerkannter Literatur, auch wo es nicht die Rechtskraft formell erfordert, gebunden, soll nicht die Positivität des Rechtes zugunsten einer falsch verstandenen freien Rechtsschule angegriffen werden. De lege ferenda ist solch Dogmatismus nur für Teile des Kirchenrechtes geboten, die auf dem Dogma derart beruhen, daß eine Entwicklung im Sinne einer Lessingschen historischen Religionsauffassung, der die Dogmen nur zeitliche Niederschläge, nicht das Wesen der Religion bedeuten, ihrem Wesen widerspräche. Im übrigen sucht die Jurisprudenz de lege ferenda den ihr nötigen Rechtswert im einzelnen Falle. Sie ist insoweit keine theoretische, erkennende, sondern praktisch normierende Wissenschaft. Keine Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern eine bestimmte Form der Wirklichkeitsentfaltung ist hier erstrebt. An wen der Gesetzgeber seine Normen richtet, ob formell an den Richter, extern an das Volk (Mayer: 41), die Entscheidungsnorm nur eine Abart der Rechtsnorm mit beschränkten Aufgaben und Zwecken ist (Ehrlich: 18), ist nur für die Erscheinungsform, nicht das Wesen des Rechtes erheblich, das immer ein Inbegriff von Beurteilungen ist, welche wirklichen Handlungen die richtigen sind. Der Logik, dem System der Normen, die die wirklichen Denkakte befolgen müssen, wollen sie dem Wahrheitswerte dienen, kann die Einsicht in den übergeordneten, deshalb außerlogischen Wahrheitswert nichts nützen. Der Vorteil dieser Eingeschränktheit zeigt sich trotz des steten Wandels der Erkenntnistheorie in der verhältnismäßigen Unwandelbarkeit der Logik seit ihrer Schöpfung durch Aristoteles. Gegenüber der philosophischen Lehre vom Werte der Wahrheit ist die formale Logik eine einzelwissenschaftliche, von einem Axiom ausgehende Lehre, die ihren vorausgesetzten Wert selbständig entwickeln muß. So kann auch der der Rechtswissenschaft übergeordnete, nicht juristische Wert des Richtigen der Rechtsfindung im einzelnen nicht dienen und muß es der einzelwissenschaftlichen Jurisprudenz überlassen, wie auch die sonst an der Hand der Erfahrung des theoretischen praktischen und künstlerischen Lebens gefundenen Werte, ihren Rechtswert aus dem wirklichen Rechtsleben zu entwickeln. Nur in Beziehung zum empirischen Bewußtsein lernen wir das Prinzip

der selektiven Synthesis, das Normalbewußtsein kennen (Präl. II. 131). Die individuelle Wertung läßt sich auf eine allgemeinere zurückführen, nicht auf den übergeordneten Wert überhaupt, wie jede Naturerkenntnis auf eine weitere, jedoch nicht auf den allgemeinen Wahrheitswert der Naturerkenntnis gestützt und dadurch gerechtfertigt werden kann. Der Wert der Gerechtigkeit leitet als heuristisches Prinzip zu einem, in der Unendlichkeit liegenden Ziele über, das vorwissenschaftliche Gebiet des tatsächlichen Rechtslebens zu den Rechtswerten, wie der Wert der Naturwissenschaft ihre Begriffsbildung von den Worten zu den höchsten naturwissenschaftlichen Begriffen und Gesetzen an der Hand der Erfahrung führt. In dem vorwissenschaftlichen Gebiete der Kulturnormen, die als allgemein anerkannt die Begründung der Richtigkeit erleichtern, damit sie nicht stets ab ovo anfangen muß, liegt der Humus. Faßt man sie als das Ziel auf, so bezeichnen sie den Namen und Ort des Schatzes, den es in ewiger Arbeit immer erneut zu heben gilt.

Die Bedeutung des Genialen für die Bestimmung des objektiv Richtigen.

Die Erörterung des dogmatischen Einschlages in der Jurisprudenz fordert ihre Ergänzung durch Betrachtung des wesentlicheren Teiles ihrer wissenschaftlichen Arbeit, in der sie nicht nur nicht Altes beibehalten soll, sondern ohne den Willen zum Bestehenden Neues an seine Stelle setzt. Die Philosophie hatte bei der Erörterung des objektiv Richtigen die Attitüde dessen, der sich geistig des ihm bereits gegenüberstehenden Objektes bemächtigt. Der Jurist erschöpft sich nicht in dieser Stellungnahme zu seinem wissenschaftlichen Objekte. Er wertet, schafft Werte, mit denen er tätig ins wirkliche Leben eingreift. Die Wertlehre, die allgemein das Wesen der Werte und ihre Beziehungen zueinander betrachtet, wird ihm so wenig gerecht, wie dem produktiven Künstler, der noch kennzeichnender zu dem, der Altes übernimmt, Neues schafft, oder es doch sollte. Das schöpferische Element im Juristen wird philosophisch durch Heranziehung der künstlerischen Produktion klarer herausgestellt werden. Zuvor wollen wir einen Blick auf die allgemeine Methode des Forschens werfen, bevor wir auf sein Wesen näher eingehen. Sehen wir hier vor der Untersuchung des Erschaffens des Schönen auf die Betrachtung des Schönen. Nicht die seelische Wirklichkeit des ästhetischen Wohlgefallens, sondern das Werturteil, seine Merkmale bilden hier den philosophischen Untersuchungsgegenstand. Die Hervorbringungen der Künste sind das Faktum, an das analog dem Faktum der Wissenschaften und dem „gleichsam Faktum" des Sittengesetzes sich die Begründung des Schönen zu halten hat (Cohen: Kants Begründung der Ästhetik: 305). Sodann werden die mehr als Geschmacksurteile sein wollenden, Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in Anspruch nehmenden Werturteile des Schönen kritisch entwickelt. Sie erweitern nicht die Erkenntnis ihres Gegenstandes, sondern unterwerfen ihn einem Gesichtspunkte

der Betrachtung, die subjektiv im Gefühle wurzelt. Keine bestimmende Urteilskraft unterordnet hier den Gegenstand einem allgemeinen Begriff oder einer Kategorie, sondern die Urteilskraft verhält sich zu ihrem Objekte reflektierend; nach ihren allgemeinen und notwendigen Prinzipien sucht Kant in ihrer Kritik. Bei allen Neubildungen in der Wissenschaft, die hier uns gerade interessieren, handelt es sich nicht um das Allgemeine, das Gesetz, dem das Besondere zu unterordnen ist, sondern um das zu findende Allgemeine, wenn nur das Besondere gegeben ist. Gerade dann ist aber die Urteilskraft reflektierend (Urt. 17). Wie ihre Grundlage das Gefühl, eine Mittelstellung zwischen Vorstellen und Begehren einnimmt, da ein Vorstellungsinhalt gefühlsmäßige Reaktionen erst durch irgend welche Inbeziehungsetzung zum Willen äußert, erhellt sie, vermöge ihrer Doppelstellung zum Vorstellen und Begehren, die der Erkenntnisfunktion gesetzten Grenzen. Sie lagen in dem vernunftmäßig nicht aufzulösenden irrationellen Wahrnehmungsinhalt. Der Grenzenlosigkeit der Sinnenwelt hält die Unendlichkeit des geistigen Wesens die Wage. Immer erneut gehen wir an die Aufgabe, mit Goethe in allem Faktischen Theorie zu finden, aus dem Humus des Irrationalen die ratio zu entwickeln. Wie zu aller Arbeit das Vertrauen in ihre Möglichkeit gehört, müssen wir unserem Vernunftvermögen die Kraft und den Gegenständen der Erkenntnis die Geneigtheit, sich der Vernunft unterzuordnen, zumuten. „Die Zusammenstimmung der Natur zu unserm Erkenntnisvermögen wird von der Urteilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe . . vorausgesetzt" (Urt. 23). Dies „Gesetz der Spezifikation der Natur . . zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem . . Geschäfte, zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine . . zu finden, . . ist . . ein Prinzip . . der reflektierenden Urteilskraft" (Urt. 24 f.). Die nämliche schaffende Macht hat danach den Dingen ihre begreifliche Form und uns das Vermögen zu begreifen gegeben, zwischen den Natur- und Denkgesetzen jene Harmonie geschaffen, die im einzelnen zu vernehmen, Ziel und Lohn aller Forschung ist (Riehl: Einf. 178 f.). Das Forschungsprinzip erhellt Kant dahin: daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen, empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist [das irrationale Gegenstands-

element], nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) – hier ist der intuitive Verstand gemeint – sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte (Urt. 18). Die Verwendung des intuitiven Verstandes in der Forschung würde sie lähmen, es mit der Feststellung des zweckmäßig Erschaffenen genug sein lassen, während der Eindruck des Zweckmäßigen in Kants Auffassung ein Sporn für die Erreichung des im Unendlichen liegenden Zieles ist, der Vernunft immer weitere Gebiete, die zeitig noch logisch unberührt sind, zu unterwerfen. Auch die Jurisprudenz hat in den Wertungen Allgemeines zu entdecken, das die philosophische Wertlehre, wie wir sahen, unbestimmt ließ, also „besondere empirische Gesetze", die keinen idealen Zustand, die Metaphysik des Naturrechtes schaffen, sondern gesucht werden sollen, als ob sich das Rechte voll verwirklichen ließe, das damit kein konstitutives, sondern heuristisches Forschungsprinzip bedeutet. Die Lehre vom „Als-ob" hat Windelband mit Recht als den typischen Ausdruck der Stellung Kants zum Rationalen und Irrationalen bezeichnet (Gesch. II. 164), da sie das Prinzip aller Forschung und geistigen Neubildung bedeutet. „Unvermeidlich macht jede Forschung sachliche Voraussetzungen, die bereits bei der Feststellung der Tatsachen mitwirken und doch in letzter Instanz selbst erst an diesen Tatsachen auf ihre Richtigkeit zu prüfen sind . . Was im Beweisen einen unerlaubten Zirkel darstellen würde, ist in der Forschung ein gebotenes und erfolgreiches Hilfsmittel" (Windelb. Prinz. 48). Das allgemeine Forschungsprinzip spezialisiert sich in der Hypothese; so verifiziert die Jurisprudenz in unendlicher Arbeit die Hypothese der Gerechtigkeit.

Insoweit glaubt aber die Urteilskraft nur ein Angelegtsein im Objekte zu entwickeln. Wenn auch die Als-ob-Betrachtungsweise nicht aus dem Gegenstand geschöpft, sondern an den Gegenstand herangebracht wird, so erfüllt sie sich doch im Gegenstand. Wir kommen aber über der Methode dem Motor des Forschens näher, wenn wir die reflektierende Urteilskraft ins Auge fassen, die nicht teleologisch, sondern ästhetisch verfährt, den Gegenstand von daher betrachtet, daß er in uns das Gefühl des Schönen und Erhabenen erzeugt. Ersteres kommt erst in der Sonderung von sinnlichen und sittlichen Bedürfnissen zum Ausdruck. Es entstammt interesseloser Betrachtung, nicht der empirischen Realität, die Sinne

und Willen berühren, sondern der Vorstellung des Gegenstandes, wenn verstandesmäßige Durchdringung den sinnlichen Gefühlen die Wage hält, die Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Verstand auf der bloßen Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung des Gegenstandes ruht (Urt. 66). Der schöne Gegenstand, wenn auch absichtlich erzeugt, darf deshalb selbst keine Absichten verfolgen. Die Nähte der Arbeit des Künstlers darf das Kunstwerk nicht verraten. Ist schon die Fähigkeit zu interesseloser Betrachtung ein Bote aus fremder Welt, da in der wirklichen Verstand und Sinnlichkeit allein zu herrschen scheinen, so noch mehr die Fähigkeit zur Überwindung des scheinbaren Widerspruchs zwischen der absichtlichen Erzeugung von Werken, die absichtslos geschaffen, „zweckmäßig", schön erscheinen. Die relative Unabhängigkeit von Verstand und Sinnlichkeit läßt die Produktion als solche rein heraustreten, wenn auch tatsächlich nicht einmal in der Kunst ihr eine volle Verwirklichung geboten wird. Wie das Kunstwerk eine Welt für sich ist, ein Jenseits von allem unmittelbaren Leben, eine innere Einheit, die jede Beziehung zu Interessen oder Tatsachen außerhalb seiner ablehnt, eine selige Insel, unberührbar und doch dem Innersten in uns verwandt, in seiner Bedeutung zugleich das Rätsel unserer Existenz aussprechend (Simmel: Kant 43 f.), so besteht an sich keine Brücke vom Schöpfer zur Schöpfung, die, wenn sie auch die Einheit unseres Selbstbewußtseins formal wiederholt, den Subjektivitäten des Schöpfers entrückt ist, aus der Genese nicht erklärt werden kann, wie aus dem Haupte des Zeus entsprungen uns entgegentritt. Die Produktion des Nichterlernten, der Gegensatz zur Nachahmung ist die Tat des Genialen, die sich nicht nur, wie Kant meinte, in der Kunst, sondern auch in jeder geistigen Neubildung verrät. Sie ist originell und exemplarisch. Originell, weil sie nicht erlernbar ist, nach keiner Regel verfährt, exemplarisch, weil sie anderen als Regel der Beurteilung und Richtmaß dient (Urt. 174), wie schon Wagners Sachs den Meistersingern zuruft: Wollt Ihr nach Regeln messen, was nicht nach Eurer Regel Lauf der eigenen Spur vergessen, sucht davon erst die Regeln auf. Die Entgegensetzung zum Nachahmungsgeiste läßt das Genie als Intelligenz erscheinen, die als Natur wirkt; trotz bewußter Gedankenarbeit wirkt im Genialen eine absichtslose Naturkraft, die Goethe dahin kennzeichnet: Vom eigentlich Produktiven ist niemand Herr, und sie müssen es alle nur so gewähren lassen (Maximen und Reflexionen, III), wie auch Nietzsche von

den Gedanken spricht, die ihn überfielen. Das Genie bedeutet in der zugleich subjektiven Entladung seiner Wesenskräfte und der völligen Hingegebenheit an seine objektive Aufgabe eine Synthese des Subjektiven und Objektiven, die ja auch Kant in der Kritik der Urteilskraft zwischen dem Reiche der Natur und dem der Freiheit durch Anwendung der Kategorie der praktischen Vernunft auf den Gegenstand der theoretischen (Windelband: Lehrbuch: 471) suchte. Simmel empfindet diese Synthese als Tragödie der Kultur (l. c.). Daß eine gewisse Quote unseres Schaffens von uns nicht mitgeschaffen, fremd ist, ein objektiver Sinn, der an der reinen, eigensten Tatsächlichkeit haftet, sich ohne unser Mitwirken in uns offenbart, den Schöpfer seinem Geschöpfe entfremdet, läßt Oscar Wilde meinen, nicht Selma Lagerlöf habe den Gösta Barling geschaffen, sondern es in ihr, läßt Thomas Mann im Tonio Kröger von dem Fluche der Literatur sprechen, die vom Leben ausschließe, den Künstler verschmachten lasse, frei vom Fluche der Erkenntnis und der schöpferischen Qual in seliger Gewöhnlichkeit zu leben. Die Selbstvollendung der Persönlichkeit wird hier mit einer gewissen Selbstverleugnung bezahlt, ein unversöhnlich scheinender Gegensatz, den der Glaube versöhnt: nur wer seine Seele verliert, wird sie gewinnen. So deutet denn auch Dilthey (Hermeneutik: 190 ff.) an, daß das Verstehen von der Versetzung in den schöpferischen inneren Vorgang ausgehend zur äußeren und inneren Form des Werkes fortschreite, zu Erfassung der Einheit der Werke in Geistesart und Entwicklung ihres Urhebers, um dann den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat. Das Fortschreiten von der subjektiven Genese zum objektiven, eigengesetzlichen Geist im Hegelschen Sinne ist hier gekennzeichnet.

Das Genie ist nun die Produktivität in Reinkultur, am wenigsten mit dogmatischen, nachahmenden Elementen vermischt. Etwas vom genialen Wesen muß jeder im Kulturgebiet Schaffende haben, will er nicht nur philologisch Erkanntes erkennen. Ein so kühler Denker wie Carl Stumpf deutet (l. c. 16) in Ablehnung der Münsterbergschen Grundlegung der Ethik, die Gegebenes aus nicht unmittelbar Gegebenem ableite, vielleicht unbewußt die Bedeutung des Genialen für die Wertung an, wenn er auf die eigentümliche Gefühlsevidenz, als einer Durchdringung von Fühlen und Erkennen hinweist, auf den Eintritt von Neubildungen auf geistigem Gebiete, das Auftauchen einsichtiger Wertgefühle, die qualitativ von allem, bloß instinktmäßigem, auch sozialem Fühlen verschieden

seien. Die Weltentwicklung, die eine bestimmte, nicht umkehrbare Richtung habe, werde so in einzelnen Individuen Gegenstand des Bewußtseins. Hier sind die wesentlichen Merkmale des Genialen und dessen Bedeutung für die Neubildung auf geistigem Gebiete zutreffend hervorgehoben. Die Abweisung des bloßen Gefühles als eines Maßstabes, wie etwa das des Rechtsgefühles für das Rechte, da es sich um eine Intelligenz handelt, die Betonung der Originalität in der Bezeichnung „Neubildung", die der exemplarischen Objektivität im Durchdringen des Fühlens mit dem Erkennen. Das sollten die nicht vergessen, die durch Erkenntnis der wirklichen Welt des Rechtes in sozialer, geschichtlicher, universalgeschichtlicher Hinsicht zum Werte der einzelnen rechtlichen Wertung vorzudringen meinen. Der nur lernende, mit Kant gesprochen nachahmende Jurist ist nicht der eigentlich fördernde. Der große Künstler schafft seinen eigenen, die Eigenheit seines Stiles. Der große und, nur graduell verschieden, der gute Jurist muß innerhalb des Rahmens seiner Aufgabe schöpferisch das Richtige finden. Fleiß und Kenntnisse allein würden zu Stagnation führen. Die Rechtswissenschaft will Führerin des Gesetzgebers, nicht, wie sich einmal Kantorowicz ausdrückt, bloßer Testamentsvollstrecker der geschichtlichen Entwicklung sein. Handelt es sich deshalb um Neubildungen, wie die Schaffung des Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches, so wird mit Recht Gelehrsamkeit nicht allein herangezogen, wenn auch die Ablehnung zu vieler Professoren durch den Justizminister Leonhard (Dernburg: Bürgerliches Recht, I. § 2. Anm. 3) dem produktiven Elemente unter den Gelehrten wohl allzusehr mißtraute. Immerhin zeigt die Produktivität der Judikatur, daß die geniale Natur nicht nur in der rein rechtswissenschaftlichen Literatur zu finden ist.

Nun darf nicht das Mißverständnis Platz greifen, als ob die geniale Intuition eine wissenschaftliche Methode wäre. Einem Intuitionismus Bergsons wird hier nicht das Wort geredet. Er sieht zwar richtig, daß die Naturwissenschaft nicht das wahre Leben erfaßt; seine intuitive Erfassung des wirklichen Lebens bringt aber keinen Ersatz der Naturwissenschaft. Mit Gedanken, wie dem, daß nur sehender Wille dem selbst lebenden und strebenden Universum nahen könne, kommen wir entweder auf die Beschränkung des bloßen Erlebens und die Verehrung des Unerforschlichen, zum Quietismus, oder zum Subjektivismus, während das Prinzip des als-ob zu immer weiterer objektiver Erforschung antreibt. Die

Berufung auf das Originelle berührt nur die Genese. Die Erklärung muß auf dem Exemplarischen des Produktes, nicht auf dem produzierenden Genie ruhen. Dem Gefundenen haftet nicht das Wesen der originellen Findung an. Nur das Vorwissenschaftliche ist genial, in der Wissenschaft hat die geniale Behauptung als solche keinen Raum, sie gilt für das Erforschen, nicht das Erforschte. Kein Jurist will rein subjektiv urteilen. Er spricht von „Erkenntnissen", für die er Gründe anführt, die eine objektive Berechtigung in Anspruch nehmen. Die geniale Genese kann nicht als konstitutive, sondern nur als ontologische Kategorie herangezogen werden. So wenig wie sie, oder mit noch minderem Rechte darf als Beweisgrund das Rechtsgefühl herangezogen werden. Man kann deshalb nicht zustimmen, wenn Radbruch (Aschaffenburg. II. 423) ausführt, das Sein-Sollende ließe sich nicht aus dem Sein ableiten, die Betrachtung noch so vieler geltender Rechte vermöge uns nicht über das richtige Recht zu belehren, es ergäbe sich nicht empirisch, sondern sei apriorisch Sache der wissenschaftlich undiskutierbaren persönlichen Überzeugung. Gewiss kann Rechtsfindung nicht aus der Nachahmung bereits vorhandenen Rechtes allein stammen, dem Sein kein Wert ohne weiteres entnommen werden, aber a priori ist kein Recht, wie überhaupt nur Form, kein Inhalt. Wäre nicht die Findung, sondern das gefundene richtige Recht Sache der persönlichen Überzeugung, dann hörte jede Rechtswissenschaft auf, dürfte Radbruch auch seinen eigenen legislativen Vorschlägen betreffend die Abtreibung und Aussetzung (vgl. Darstellung des deutsch. u. ausl. Strafrechtes, V.) nicht die Diskutierbarkeit zusprechen, hätte er sich ihre Begründung, die doch nicht ihre subjektive Genese, sondern ihren allgemeingültigen rechtlichen Wert dartun will, sparen dürfen. Arbeitet Radbruch deshalb auch tatsächlich, als ob sich der allgemeingültige Wert des Rechten verwirklichen ließe, so denkt er doch über diesen Wert so, als ob er nur auf persönlicher Überzeugung ruhte. Ist diese Auffassung auch ihrem eigenen Wesen nach undiskutierbar, so muß doch auf sie im Zusammenhang zum Schluß noch eingegangen werden, da sie zu einer nihilistischen Wertauffassung, zur Vernichtung der Wissenschaft und zum Gegensatz dessen führt, was diese Abhandlung im objektiv Richtigen zu entwickeln suchte.

Das objektiv Richtige und der Relativismus.

Die besonders von Radbruch und Kantorowicz vertretene Rechtsphilosophie bezeichnet sich selbst als Relativismus. Ihr von Radbruch (24 ff.) entwickeltes Programm braucht hier nicht erörtert zu werden, es wird nicht vom Relativisten als solchen gelöst und steht inhaltlich zu ihm nur im Verhältnis der Personalunion. Die gleichen Fragen können in gleicher Weise von dem grundsätzlich anders Denkenden untersucht werden. Der ihren Namen rechtfertigende Kern der Lehre wird am prägnantesten von Kantorowicz (Zur Lehre v. r. R. 23 ff.) dahin bezeichnet, daß das richtige Recht keine Wesens-, sondern eine Wirkungseinheit, richtig die Rechtsnorm sei, die meinem Gerechtigkeitsgefühle entspreche, es deshalb so viele richtige Rechte gäbe, als Verschiedenheiten des Gerechtigkeitsgefühles vorkämen. Auch im Gebiete des Schönen hätte man bis jetzt vergebens nach einer Wesenseinheit gesucht, da auch das Schöne nur eine Wirkungseinheit besäße. Die psychologische Ästhetik Lipps hätte gezeigt, daß den schönen Dingen nichts weiter gemeinsam sei, als die Fähigkeit, ein Schönheitsgefühl zu befriedigen.

Daß der Wert des Schönen erlebt sein will, wie auch der Urteilsakt, beide deshalb der psychologischen Wirklichkeitswissenschaft ein Objekt bieten, kann doch aber nicht darüber täuschen, daß die reine Tatsächlichkeit des Gefühles, die die Psychologie nur feststellen und analysieren kann, mit dem Anspruch auf Wert nichts zu tun hat. Der Wert gilt. Er wird stillschweigend vorausgesetzt, wenn seine psychologische Darstellung in der Wirklichkeit untersucht wird, wie ja auch die Psychologie selber als wissenschaftlicher Wert von ihr vorausgesetzt wird, was sie ist, sein kann, sein soll, was sie für Beziehungen zu anderen Werten der Wissenschaft unterhält, alles Fragen, die die Wissenschaftslehre, die Philosophie der wissenschaftlichen Werte untersucht. Aus bloßen Tatsachen den Sinn entnehmen zu wollen, wäre so widersinnig, wie das Beginnen, durch Sezierung des Kantischen Gehirns, in dem seine Gedanken lebten, seine Philosophie und ihre Bedeutung zu erfassen. Die Grundbegriffe der Ästhetik können nicht der Psychologie entstammen, wenn diese auch die all-

gemeinen Gesetze des Seelenlebens lehrt, deren sich die ästhetische Wirkung bedient (Cohn: 11). Daß die Leugnung der Werte durch Anerkennung einer bloßen Tatsächlichkeit dem Wesen des Relativismus als einer wissenschaftlichen Lehre widerspricht, ist seit Platon schon nicht mehr gut zu übersehen.

Nicht nur dem allgemeinen Wesen, sondern auch den einzelnen Inhalten nach führt der Relativismus zu unhaltbaren Ergebnissen. Er erkennt nur eine reine Tatsächlichkeit an. Er faßt deshalb (im Anschluß an eine psychologistisch gefärbte Wendung Simmels in dessen Einleitung in die Moralwissenschaften, die keineswegs noch den späteren Anschauungen Simmels entspricht; cf. I. 61. u. Vorwort III der Einl.) Sein und Sollen nicht als Gegensatz, sondern das letztere als Art des ersteren auf (Kantorowicz: Aschaffenburg: IV. 80). Das Sein ist aber nur als bejahtes Sein möglich, auf Grund eines in der Urteilsnotwendigkeit anerkannten Sollens, was eigentlich Kantorowicz, der so oft Worte Rickerts zitiert, nicht hätte übersehen dürfen. (cf. auch Binder: 211.) Da auch Kantorowicz eines Auslesemaßstabes nicht entbehren kann, im Sein aber nur quantitative Unterschiede bei Ausschluß der Werte zu machen sind, appelliert er insoweit an die Massen. Nur die Rechtsgefühle kämen in Betracht, die einer mächtigen sozialen Gruppe entsprächen. Wenn auch genetisch durch Feststellung der Majorität gefunden, läge doch hierin wieder die Anerkennung der überindividuellen Bedeutung des Richtigen. Aber auch die Abstimmung als wissenschaftliche Methode zur Findung des Richtigen dürfte undurchführbar und ungeeignet sein. Mit Unrecht beruft sich Kantorowicz auf die Geschichte, die nicht die Erlebnisse beliebiger Personen, sondern nur die kulturbedeutsamen, insbesondere einer mächtigen sozialen Gruppe betreffe. Die Geltung einer geschichtlichen Darstellung hängt von der Geltung der Werte ab, auf die die historische Wirklichkeit bezogen wird, ohne die keine Scheidung des Erheblichen von dem Unerheblichen möglich wäre. Offenbar wird der Relativismus auch durch die mangelnde Allgemeingültigkeit einzelner wissenschaftlicher Inhalte verführt, gegen den Wert als solchen zu kämpfen. Letzterer wird allein von der Philosophie behandelt, die Wert und Geltung allgemein untersucht. Inhaltlich werden in den Einzelwissenschaften mit ihren Mitteln die Meinungen gegeneinander abgewogen. Nicht die Objektivität einzelner Erkenntnisse, sondern der Erkenntnis steht in Frage, anderenfalls wir zum philosophischen Dogmatismus

und der Einengung der Freiheit der Einzelwissenschaften kämen. Die Einzelwissenschaft beweist durch Rückgang auf ihre Voraussetzungen, die ihre Stärke bilden. Beweisen läßt sich aber, mit Simmel (Deutsche Literaturzeitung XXI. Sp. 231) zu reden, nur immer das Vorletzte, sodaß sich insoweit einzelwissenschaftlicher Beweisgang und philosophische Grundlegung nicht stören, sondern ergänzen. Die Wirklichkeit ist einmalig, konkret, begrenzt und kann nur an dieser Stelle in den ihr gezogenen Grenzen die Weltwahrheit, Weltgerechtigkeit, Weltschönheit spiegeln, deren Allgemeingültigkeit durch die Einmaligkeit und Individualisiertheit des sie verwirklichenden Gutes nicht beeinträchtigt wird. Die Werte erheben die Wirklichkeit, retten das Gewirr der Meinungen in die ruhige Klarheit der Wissenschaft, das leidenschaftliche Drängen unserer Wünsche in das willensstarke Bewußtsein der Sittlichkeit, betten das problembekümmerte Haupt zur seligen Ruhe im Schoße der Kunst nieder (Windelband: Präl. II. 345), lassen die wirkliche Zeitlichkeit an der Ewigkeit der Werte teilhaben. Das Okjektive im wertvollen Teile der Wirklichkeit, den Gütern, zeigt, daß es nicht starr, fertig gegeben, sondern aufgegeben, vom Schöpfer und Verstehenden zu erarbeiten ist. Der objektive Gegenstand als solcher muß von uns geschaffen werden. Nur weil wir diesen Gegenstand erschaffen haben, werden unsere Ansprüche an Objektivität durch ihn befriedigt. Wir erkennen den Gegenstand, indem wir ihn erzeugen; durch Anwendung unserer allgemeingültigen Normen wird erst das Wahre, Gute und Schöne möglich. In ewiger Arbeit am irrationalen, sittlich und ästhetisch unberührten Stoffe suchen wir Genüge für unsere Wertansprüche. Nur in ihrer Objektivität liegt das wahre Ziel für Wissenschaft, Leben und Kunst. Die Größe der kritischen Philosophie, die Würde der Wissenschaft, die Erhabenheit des sittlichen Bewußtseins, die Hoheit der Kunst zerfließt dem Relativisten, der alles als Mittel für menschliche und allzumenschliche Zwecke betrachtet, während die kritische Anschauung gerade danach strebt, die Wissenschaft von subjektiver Befangenheit zur objektiven Sachlichkeit, das sittliche, rechtliche und ästhetische Urteil immer reiner aus dem Material herauszuarbeiten. Die Schwere der Arbeit darf nicht die Reinheit des Zieles trüben oder zu seiner Negierung führen. Wer nicht genial schafft und sieht, wird sich nicht ohne weiteres ein unbefangenes Urteil über den verwirklichten, tatsächlichen Wert anmaßen dürfen. Empirisch läuft die Anerkennung der objektiven

Güter einen sich ständig vergrößernden Kreis hindurch, der mit einem Punkte den Anfang nimmt, in dem der geniale Schöpfer oder Kenner steht. Die Wahrheit, Richtigkeit und Schönheit ist nicht, wie der Relativismus lehrt, bei den meisten, sondern zuerst bei den wenigsten, oft nur einem. Die Menge ließ Giordano Bruno sein Wahrheitsstreben mit dem Feuertode büßen, Galilei ihm, um Schwereres von sich zu wenden, seine Freiheit erst in körperlicher, dann in geistiger Hinsicht opfern; sie reichte Sokrates für sein hohes sittliches Menschentum den Schierlingsbecher; die Opfer der Kunst, die sie forderte, sind zahllos: die Tragik des armen Vincent van Gogh war so groß, wie sein Ziel; die Menge ließ Rembrandt als verkommenen Bettler enden, sie hat zuerst Wagner verlacht, Hugo Wolff verkannt, Beethoven mißverstanden. Und nun soll über die Werte gerade sie entscheiden, gegen die schon der „Volksfeind" Stockmann vergebens anrennt, für die aber der Relativist doch philosophisch rechtfertigend eintritt. — Vielen gefallen ist gerade schlimm. Das, weswegen der verstorbene Meister im Reiche der Werte geehrt wird, deckt sich meist mit dem, weswegen Lebende geächtet werden. Würden die großen Geister relativistisch, d. h. zweckmäßig verfahren sein, so würde heute keiner ihrer mehr gedenken.

Zu Unrecht scheidet auch unser Relativist den Wahrheitswert von den anderen. Kantorowicz meint: Wahrheit gäbe es an sich (ein Ausdruck, der nach unbewußter Metaphysik oder unberechtigtem Dogmatismus hindeutet), Werte aber nur für mich, für dich, für uns (27 l. c.). Daß hier die Wahrheit als Wert verkannt ist, ist bereits berührt. Die Objektivität der anderen Werte ist zu Unrecht angegriffen. Wer den Forderungscharakter des ästhetischen Wertes, der schon am ehesten doch als subjektiv gedeutet werden könnte, leugnet, dem fällt das Schöne mit dem Angenehmen zusammen, die Kunst wird ihm eine besondere Art des Luxus und steht auf gleicher Höhe wie andere „wertlose" Luxusartikel. Auch der Künstler glaubt doch nicht nur seinem persönlichen Geschmacke entsprechende Werke zu schaffen. Wie könnte er sonst so oft darüber klagen, daß er nicht verstanden sei. Es ist ganz falsch, wenn Kantorowicz meint, wenn wir ein ästhetisches Urteil fällen, seien wir tief durchdrungen, daß, weil es für den das Urteil Fällenden gelte, es schwerlich für einen anderen gelten könnte, daß zwar beim theoretischen Urteil Anerkennung gefordert werde von allen, die es verstehen, daß dagegen beim Werturteile die Zustimmung stutzig

mache. Wölfflin analysiert doch nicht etwa in seinem Werke über die klassische Kunst die Schönheiten einzelner Kunstwerke nach rein persönlichem Geschmack, so wenig, wie etwa Raffael nur seinem subjektiven Geschmack entsprechende Werke geschaffen. Wäre nur der Geschmack entscheidend, so gäbe es kein objektives Urteil; jedes Gefühl wäre gleichberechtigt, der Tagesgeschmack der Viel zu Vielen majorisierte anderen Meinungen. Verflachung und Banausentum würden herrschen. Für sie schafft der Relativismus die philosophische Grundlage. In einem Relativismus mit solchen Konsequenzen soll die Zukunft der Rechtsphilosophie liegen, die bis jetzt, wie Kantorowicz „scheint", einem Phantom gleich der Ästhetik nachgegangen ist, als sie noch an Werte glaubte! Nicht zu scharf meint Windelband (Einl. 202): Der Pragmatismus sei eine groteske Verwechslung von Mittel und Zweck, weil die Brauchbarkeit nicht mit der Wahrheit identisch sei; kulturgeschichtlich bedeute er einen Sieg des noetischen Individualismus, der beim Niedergang unserer intellektuellen Kultur die elementare Macht des Willens entfesseln und auch auf das Reich des reinen Gedankens sich ergießen lassen möchte, die größten Errungenschaften der Kultur, die Reinheit des Willens zur Wahrheit in Frage stelle. Daß der Relativist mit dem Wahrheitswert so schonend umgeht, ist mehr eine Besonderheit bei Kantorowicz, der sich eben mehr mit dem sittlichen, rechtlichen und ästhetischen Werte beschäftigt. Die Relativisten, die sich mit dem Wahrheitswerte beschäftigen, die Pragmatisten, gehen hier so radikal, wie Kantorowicz bei den übrigen vor. Die Unterschiede, die Kantorowicz hier macht, beruhen offenbar auf einem Übersehen des Unterschiedes zwischen empirischer allgemeiner Geltung und geforderter Allgemeingültigkeit. Letztere haftet allen Werten gleich an. Erstere betrifft ihre psychologische Darstellung. Sie ist allerdings aus menschlichen, physischen und psychischen Gründen nicht gleich. Das Vertrautsein der Menge mit den einzelnen Werten ist verschieden. Am weitesten ist der Kreis derer, die den Wahrheitswert begreifen, kleiner der der Menschen, die den sittlichen Wert empfinden, am kleinsten der der Kenner des ästhetischen. Dies hängt einmal mit Entwicklungsfragen der Menschheit und einzelner Völker zusammen, die hier zu verfolgen, nicht der Ort ist. Nur einige der Unterschiede in der wirklichen Wertekenntnis seien hier angemerkt. Wer den Wahrheitswert überhaupt nicht versteht, wird aus jeder ernsthaften Erörterung als anomal ausgeschieden. Es gab Stadien der Mensch-

heit und gibt solche des sich entwickelnden Menschen, in denen der Wahrheitswert noch nicht derart anerkannt ist, Vorstellungen, denen eine Wirklichkeit entspricht und rein psychologische durcheinanderlaufen. Naturvölker werden Traumvorstellungen Wirklichkeit zuschreiben und ihnen entsprechende praktische Folgen geben. Ähnlich das Kind, das über das traurige Geschick einer Märchenfigur weint, die Puppe deren imaginäres Unrecht büßen läßt, während es wirklichen Trauerfällen und wirklichem Unrecht oft verständnislos gegenübersteht. Auch beim Erwachsenen erinnert an diese überwundenen Entwicklungsstufen der Aberglaube, der an die Wand gemalte Teufel könnte kommen, und das semper aliquid haeret, dessen sich viele schwer erwehren können. Diese Genese im Verständnis des Wahrheitswertes, die nur seine psychologische Darstellung betrifft, hat jedoch seinem allgemeingültigen Wesen keinen Abbruch tun können. Heute täuscht ja, wie wir bei Kantorowicz sahen, schon seine empirische, allgemeine Geltung über seinen Wertcharakter überhaupt. Daß übrigens die Wahrheit eines Naturgesetzes leichter einzusehen ist, als die Richtigkeit eines Sittengesetzes oder die Schönheit eines Kunstwerkes, deshalb auch die Anerkennung einer solchen Wahrheit empirisch verbreiteter ist, liegt an der Art der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, ihrer Wirklichkeitsfremdheit. In einer Persönlichkeit und ihrer Handlung, in einem Kunstwerk, wie der IX. Symphonie, der Nachtwache, den Buddenbrocks ballt sich eine Welt im kleinen, deren unzählige Verästelungen nicht so leicht verfolgt werden können, wie die künstlich in einem Experiment aus der extensiven und intensiven Unendlichkeit der Wirklichkeit herausgezogenen Seiten eines Komplexes. Hier ist nur das rein Zahlenmäßige, Vergleichbare, Meßbare herausgegriffen, die durchsichtigsten Bestandteile sind aus dem Ganzen für eine bestimmte Beobachtung herausgelöst. Die Zahlen sind die gesuchten Fundamente einer exakten Naturforschung, wie Robert Meyer in Fortbildung Galileischer Gedanken ausgeführt hat. „Was Kraft, was Wärme ist, brauchen wir nicht zu wissen, aber das müssen wir wissen, wie man die Kraft und die Arbeit nach unveränderlichen Einheiten zählt und daß und welche unveränderliche Größenbeziehung zwischen dem Meterkilogramm und der Wärmeeinheit stattfindet. Dies Wissen ist es, welches die Grundlage einer neuen Wissenschaft bildet und welches eine Neugestaltung der Naturwissenschaften hervorruft" (Riehl: R. Meyer: 181). Die Klarheit und Sicherheit liegt hier in der Wirklichkeitsferne

fundiert, die schon der Atombegriff spüren läßt. Der Relativist sieht aber hier gerade das Selbstverständlichste, während die vorausgesetzten Werte gerade hier eine Wirklichkeitsferne geschaffen haben.

Die psychologische Darstellung des sittlichen Wertes ist nur annähernd soweit gediehen, wie die des Wahrheitswertes. Der moralische Idiot steht wenigstens in den Kreisen der bürgerlichen Gesellschaft dem gleich, der den Wahrheitswert verloren hat. Graduelle Unterschiede sind nicht zu verkennen. Das Sinken der Volksmoral, insbesondere einzelner Berufskreise, wie es besonders im Kriege und danach erlebt wurde, trifft auf viel günstigeren Boden als ein Verlust von Bekennern des Wahrheitswertes. Massenerregungen, wie etwa bei Kriegsbeginn, ließen viele Errungenschaften der Gesamtsittlichkeit schnell abhanden kommen. Das Gefühl für das Richtige geht im Nationalitätengegensatz soweit unter, daß schon der fremde Name den eigentlich nur sachlich zu fundierenden Haß auslöst. So wie die Volksmenge im Julius Caesar Cinna den Poeten verfolgt: Es tut nichts: sein Name ist Cinna; reißt ihm den Namen aus dem Herzen und laßt ihn laufen. Auch wird sonst leichter der Schleier über sittliche Verstöße gedeckt, als über geistige Anomalitäten.

Dagegen gilt sogar das völlige Fehlen eines ästhetischen Verständnisses meist nicht als Minderwertigkeit. Auch hier ist das Verständnis in den einzelnen Kunstgattungen verschieden. Die Gemeinde der Unmusikalischen ist groß, zum Teil vertritt sie sogar den Mangel mit einem gewissen Selbstbewußtsein. Die der bildenden Kunst Fernstehenden sind vielleicht nicht weniger zahlreich, wenn auch hier der Mangel lieber verschwiegen wird. Am meisten wird die Poesie auf Verständnis rechnen können, zumal hier der Einschlag von Wahrheits- und sittlichen Werten viel unterstützt. Trotz dieser Verschiedenheiten darf man doch aber nicht die einzelnen Werte selbst als mehr subjektiv oder objektiv, je nach dem Verständnis, auf das sie stoßen, ansprechen, will man nicht Gültigkeit und Geltung verwechseln.

Die Philosophie des Rechtes, wenn man sie nicht mit dem Relativisten in ihren Zielen verkennt, befaßt sich nicht mit dem „aussichtslosen Versuche, an dem sauber abgenagten Knochen der formalen Rechtsrichtigkeit doch noch ein Fleischfäserchen zu entdecken“ (Radbruch: l. c.), sondern lehrt neben der Formulierung der Objektivität des Richtigen ihr ewiges, tätiges Wesen in der einzelwissenschaftlichen Arbeit, deren heuristisches Prinzip, ohne in sie selbst eingreifen zu wollen, die auf Grund der geschicht-

lichen und sozialen Grundlagen in bewußter Fortbildung des vorwissenschaftlichen, rechtswürdigen Teiles des objektiven Geistes immer mehr die Rechtswerte herausarbeitet. Der Motor und Rhythmus der Arbeit läßt diese nie erlahmen, treibt immer erneut dazu an, Wertvolles aus dem Material herauszuholen, immer neue Nuancen, reicheren Inhalt der verzweigten Gänge des rechtlichen Lebens aufzuspüren, um das Ideal der Gerechtigkeit aufzurichten, das ein im Unendlichen liegendes Ziel bedeutet, kein Paradies auf Erden, sondern den ewigen Fortschritt, dem wir nachgehen, als ob das Ideal sich verwirklichen ließe, eine ideale Rechtsordnung auf Erden zur Geltung gebracht werden könnte. Näher kommen wir diesem Ziel in den Neubildungen des genialen Juristen, der im innersten Quellpunkt absichtslos und sich selbst unbegreiflich schafft, wie Stammler seine richtigen Rechtsfindungen seiner Methode des richtigen Rechtes zu verdanken glaubte und damit dartut, daß die geniale Intelligenz selbst für den Schöpfer naturhaft wirkt, wie ja auch Kant das Genie in der Wissenschaft, sein eigenes übersehen hat.

Hier sehen wir uns an einer Grenze, von der die Worte des Genius der deutschen Kunst, Goethes, gelten: Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht und sich alsdann in der Grenze des Begreiflichen zu halten.

Das schönste Glück der denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren. Kam man ja doch wohl eine Strecke vorwärts.

Personenregister.

Aristoteles 41 f., 46, 87
Bauch 18 f., 32, 37, 38, 78
Bacon 5
Beethoven 99
Bergson 11, 94
Binder 51, 59, 61, 62, 71, 97
Bruno 99
Cassirer 23, 27, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 43, 49
Cohen, Logik: 15, 16, 17
Ethik: 38, 41, 44, 48, 60
K.s. Theor. d. Erf.: 17
K.s. Begr. d. Ethik: 29, 30, 34, 35, 63
K.s. Begr. d. Ästh.: 89
– 19
Cohn 97
Dernburg 94
Dilthey 12, 93
Dohna 2
Ehrlich 85 f., 87
Fichte 64, 73
Frischeisen-Köhler: 12, 20
Galilei 99, 101
Gallinger 37
Goethe 27, 90, 92, 103
Gogh 99
Hegel 7, 8, 17, 36, 93
Herbart 36
Ibsen 99
Jellinek 83
Jhering 71
Kant, Prol.: 10, 22, 23, 25, 33
R.V.: 4, 6, 14, 23, 25, 26, 27, 28, 33, 34, 36, 37, 39 f., 42, 61
Gr.: 31, 33, 34, 38, 44, 49, 56, 57, 62
Pr. V.: 29, 30, 31 f., 32, 34, 35, 41, 44, 60
Urt.: 18, 90, 91, 92
Refl.: 35
– 8, 19, 24
Kantorowicz 85 f., 96, 97, 99, 101
Kistiakowski 83
Körber 16
Lask 6, 21, 22, 64, 72, 77
Leibniz 14, 18
Liebert 6, 7, 21
Lipps 96
Liszt 2, 63, 86

Lotze 11, 22
Mann, Thomas 93
Marck 17, 18, 19
Mayer 2, 61, 62, 65, 87
Messer 37
Meyer 101
Müller 34
Münsterberg 73, 79
Natorp 14, 15, 16, 17, 19, 27, 30
Newton 16
Nietzsche 50, 74, 93
Platon 22, 42
Protagoras 8
Radbruch 3, 75, 81, 95, 96, 103
Rickert, Def.: 71
Geg.: 7, 10, 15, 20
Grz.: 11, 67ff.
Gesch. ph.: 64
Logos l.: 76f.
Riehl 12, 14, 15, 18, 24, 26, 90, 102
Schopenhauer 11, 44, 50
Shakespeare 102
Sigwart 20, 81
Simmel, Einl.: 38f., 54, 97
Method.: 51, 53
Literaturztg.: 98
Ph. d. G.: 13, 76, 84
Kant: 13, 27f., 30, 36, 37, 47, 92
Soz.: 51, 54, 70, 84
Logos II.: 93
Logos IV.: 37f., 47
Sokrates 55, 99
Stammler, Ri. R.: 2, 41, 60, 79
Wi. u. R.: 41, 42, 43, 45, 48, 50, 51, 52, 54, 56f., 58, 59, 61, 62, 65f., 70
Th. d. R.: 41, 42, 43, 45, 46, 51, 55, 71
Stumpf 77, 85, 93
Wagner, Richard 99
Wilde, Oscar 93
Windelband, Gesch.: 7, 36, 49, 91
Lehrb.: 50, 82, 93
Einl.: 26, 65, 100
Princ.: 81, 91
Syst.: 60, 72
Präl.: 67, 70, 76, 81, 82, 88, 98
Wolff, Hugo 99
Wölfflin 100
Zeller 36

Sachregister.

Anschauung 14, 16, 21
Allheit 16, 38, 41, 44, 48, 79
Als-ob 91
Apperzeption 25
Ästhetik 97
Autonomie 35, 43f.
Bürokratismus 71
Deduktion 25f., 34
Dogmatismus 35, 86f.
Ehre 54f.
Einzelwissenschaft 1, 4, 5, 8, 17, 58, 68, 72, 81, 98
Empirismus 14
Erfahrung 14, 24f., 33, 34, 35, 72, 77
Erkennen 15, 19, 24, 27 30, 59, 72, 77
Erlebnisphilosophie 11, 13, 94
Ethik 41f., 44, 46, 58, 79
Experiment 101
Freiheit 30, 33
Gefühlsphilosophie 11, 42, 96
Genie 92ff., 103
Geschichte 5, 81f.
Heteronomie 35, 43f.
Historismus 83
Hypothese 91
Idealismus 13, 15
Individuelles Gesetz 37f.
Induktion 5, 31
Infinitesimale 16
Intellektus archetypus 18f,
Intuitionismus 11, 94
Irrationalismus 7
Juristische Person 48
Kategorieen 23, 24, 33, 59, 62, 95
Kategorischer Imperativ 35ff., 49
Konventionalregel 52
Kritizismus 14
Kulturnormen 63, 64, 65, 84, 88
Kulturwissenschaft 68
Kunstwerk 27, 92
Legalität 41f.
Logik 5, 8, 81, 87
Logismus 7, 15, 18, 19, 21
Marburger Schule 15, 17
Metaphysik 3, 8, 21, 69, 71
Mode 52f.
Moralität 41f.
Naturrecht 77, 91
Naturwissenschaft 1, 4, 59, 68, 72, 81
Normalbewußtsein 88
Normen 84
Objektivität 10, 14, 21, 24, 27, 59, 69, 74, 98, 99
Panarchie 6
Panlogismus 6, 7
Phaenomenalismus 15
Philosophie 4ff., 12, 19, 29, 58, 73, 77
Pragmatismus 100
Psychologie 12, 41, 97
Rationalismus 13, 14, 21
Realismus 10
Recht 9, 48, 56, 70, 71
Rechtspflege 70, 71, 72, 73, 75
Rechtsphilosophie 2, 3, 5, 6, 8, 40, 60, 73, 79ff., 87, 102f.
Rechtssoziologie 84f.
Rechtswissenschaft 1, 2, 8, 68, 70, 72, 73, 75, 78, 80f, 85, 87f.
Reiner Wille 31, 32, 36
Rekognition 25, 30
Relativismus 2, 8, 9, 11, 96ff.
Reproduktion 25, 73
Richtiges Recht 1, 8, 9, 60f., 70, 80, 95
Schöne, das 89f., 92, 96
Selbstbewußtsein, sittl. 34, 43f.
Selektive Synthesis 26, 69, 88
Solipsismus 13
Sollen 20
Soziales Ideal 56f.
Teleologik 19
Transzendentalphilosophie 15, 19, 39, 69
Transzendentalpsychologie 20, 24
Ursprungsdenken 15, 17, 19
Urteil 20, 71, 96
Urteilskraft 39f., 61, 90, 91
Verbindendes Wollen 45, 46, 50ff.
Vorstellung 13, 23, 24, 25
Vorwissenschaftl. Begriffsbildung 64, 81
Wahrnehmung 10, 14, 24, 25, 37, 59
Wert 5, 8, 9, 65, 76f., 79f., 81, 87, 97f., 99ff.
Werttypus 82.

Druck von E. K. Herzog in Meerane i. S.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. No. 47.

Empfindung
und
Vorstellung

Ein Beitrag zur Klärung psychologischer Grundbegriffe

von

Paul Hofmann
Privatdozent an der Universität Berlin

Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1919

Druck von August Pries in Leipzig.

A. Hypothese über das Wesen beider Erlebnisse.

Vor kurzem erschien eine Abhandlung von Carl Stumpf über Empfindung und Vorstellung[1]), welche auf Grund feinfühliger Selbstbeobachtungen und unter Berücksichtigung der großen einschlägigen Literatur in die vielen Winkel und Dunkelheiten dieses Problems der deskriptiven Psychologie hineinleuchtet. Unter sorgfältiger Analyse der von den verschiedenen Beobachtern gegebenen Beschreibungen und scharfsinniger Untersuchung der logischen Durchführbarkeit jeder einzelnen der bisher ausgesprochenen Auffassungen versucht diese Abhandlung die Frage zu klären, worin der wesentliche Unterschied beider Erlebnisarten besteht.

Als Ergebnis gelangt Stumpf in der Hauptsache zu einer Rechtfertigung der altüberlieferten Auffassung, nach der ein „spezifischer" Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung nicht vorliegt, sich die Vorstellungen vielmehr vor allem durch ihre geringere Intensität von den Empfindungen unterscheiden. Außer an Intensität fehlt es den Vorstellungen im Gegensatz zu den Empfindungen an Fülle und Beständigkeit, ferner sind sie dadurch charakterisiert, daß sie willkürlich leichter modifizierbar sind, daß ihnen gegenüber der Glaube an die Realität für das erlebende Bewußtsein einer Rechtfertigung bedarf, und daß sie durchschnittlich schwächere Gefühlswirkungen mit sich führen. Vorstellungen stellen sich so den Empfindungen gegenüber als „Erscheinungen zweiter Ordnung" dar: in dem Inhalt der Erlebnisse, nicht in den Akten des Erlebens, ist ihre Verschiedenheit zu suchen. Inhaltlich aber weichen sie nun weder darin voneinander ab, daß ein qualitativer Unterschied

[1]) Abhandlungen der Kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1918. Phil.-Hist. Klasse Nr. 1. Berlin (Kommissionsverlag von Georg Reimer) 1918.

vorläge, noch darin, daß in einem der beiden Erlebnisse ein qualitatives Moment oder eine Begleiterscheinung hinzuträte, die dem andern fehlte: die Differenz ist vielmehr rein gradueller Art.

Glücklich und überzeugend werden die Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt, welche oft gegen diese das wesentliche Merkmal in der geringen Intensität der Erscheinungen suchende Auffassung erhoben worden sind. So besonders der Einwand, daß die Vorstellung eines selbst sehr intensiven Eindrucks durchaus nicht mit einer schwachen wirklichen Empfindung übereinkomme, und daß es unter Voraussetzung jener Auffassung sinnlos sei, von einem vorgestellten Fortissimo zu sprechen, da es ja immer noch leiser sein solle als das leiseste empfundene Pianissimo und doch als Vorstellung lediglich durch seine Stärke von einer Empfindung verschieden. Diesem Einwand gegenüber wird darauf hingewiesen, welche entscheidende Rolle schon in unserm Wahrnehmen die Deutungen spielen, welche die Aufmerksamkeit von der tatsächlich empfundenen Intensität ablenken und sie auf die objektive Beschaffenheit der Reizquelle einstellen. Wenn wir hier das verhältnismäßig leise Geräusch, das wir empfinden, ohne Bedenken als ein Fortissimo deuten, wenn wir das nahezu schwarz erscheinende in der Dämmerung gesehene Papier als weiß bezeichnen, so ist es grundsätzlich nicht schwer zu verstehen, daß wir die sehr schwache Erregung einer Vorstellung als Fortissimo auffassen. Und weiter wird darauf hingewiesen, daß die Stärke der erlebten Vorstellung durchaus nicht proportional der Stärke des durch sie vorgestellten Reizes zu sein braucht: ein vorgestelltes Knistern kann eine intensivere Vorstellung sein als ein vorgestellter Kanonenschuß und dementsprechend eine lebhaftere Gefühlsreaktion bei uns auslösen.

Ich will auf weitere Einzelheiten der gehaltvollen Untersuchung nicht eingehen, von den mannigfaltigen allgemeineren Problemen, die der Verlauf der Erörterungen behandelt, nur noch ein Wort über die Entstehung der Unterscheidung von Empfindungen und Vorstellungen in unserm Bewußtsein. Die Erfahrung bringt uns die Erkenntnis, daß Erscheinungen, die einer gewissen oberen Stärkezone angehören, durch Einwirkung äußerer Objekte zustande kommen, während die unterhalb dieser Schwelle gelegenen äußere Ursachen nicht auffinden lassen

und positiv dadurch charakterisiert sind, daß sie den Einwirkungen des eigenen Willens leichter nachgeben. So kommen wir dazu, in den Intensitätsskalen unserer anschaulichen Erlebnisse gleichsam Eichstriche festzulegen, durch die wir die Erscheinungen der unteren Intensitätsklasse von denen der oberen absondern. Nachdem die Unterscheidung in dieser Weise einmal zustande gekommen ist, werden die Erscheinungen je nach ihrer Intensität unmittelbar der einen oder andern Klasse zugeordnet. Obwohl so die Sonderung ursprünglich von der Beziehung auf äußere Reize ihren Ausgang genommen hat, ist für die im entwickelten Bewußtsein vollzogene Unterscheidung beider Erlebnisklassen die Intensität das entscheidende Merkmal, während der Gedanke an die objektive oder subjektive Ursache fehlen kann und sogar auch gewisse subjektiv verursachte Erscheinungen (wie Ohrenklingen) zu den Empfindungen gezählt werden.

Ich glaube, daß Stumpfs Ausführungen für jeden, bei dem konkret-anschauliche Vorstellungen die vorherrschenden sind, überzeugend sein müßten, und auch für mich würden sie wohl überzeugend sein — wenn die Art meines eigenen Vorstellens nicht eben ganz anders, nämlich im wesentlichen unanschaulich, wäre.

Ich stelle mir jetzt eine moosgrüne seidene Decke vor, die ich kenne; dann regenfeuchte, grauschwarze, schräg abwärts hängende Zweige kahler Bäume, an denen ich vorüberfahre, dazwischen Eichbäume mit hellbraunem welken Laub (im Anschluß an einige vorher gelesene Seiten eines Romans); dann im Licht aufblinkende weiße Fäden eines Webstuhls (angeregt durch ein Gleichnis in dem Roman) — alles ohne irgend welche visuelle „Bilder“ und auch, soviel ich bemerken kann, ohne „vikariierende“ Vorstellungen anderer Sinnengebiete — ich s e h e dabei mit offenen Augen nichts als meine wirkliche Umgebung, mit geschlossenen das subjektive Augengrau und einige Lichtstreifen und Flecke, die mit den Vorstellungen nichts zu tun haben. Eine gewisse Beziehung zum Bildhaften ist wohl da, aber darum doch nichts Anschauliches: das braune Laub der Eichen habe ich etwa so, wie ich nachträglich einen Eindruck feststellen kann, den ich (vielleicht indirekt, jedenfalls nicht im Felde der größten Sehschärfe) gehabt habe, während meine Aufmerksamkeit auf anderes gesammelt war.

Ebenso kann ich mir das dem dumpfen hohlen Klang des

Abschusses folgende, schnell anschwellende pfeifende Heulen und dann das jähe Zerplatzen einer nicht weit von mir einschlagenden Granate vorstellen, wie ich es oft im Felde gehört habe, ohne jetzt irgend etwas dabei zu hören. Dabei tauchen nebenher wohl flüchtige Bruchstücke visueller Vorstellungen und Erinnerungen an meine eigene Person und räumliche Situationen auf, aber diese sind erstens ebenfalls unanschaulich und zweitens würden sie doch die akustischen Vorstellungen schwerlich ersetzen können, selbst wenn sie anschaulich wären.

Ein andermal erscheint ungerufen wieder der oben erwähnte Vorstellungsgegenstand: dunkle Äste und Baumstämme und dazwischen braunes Eichenlaub. Ich bemerke diesmal besonders den Farbkontrast zwischen dem etwas hellen Braun und der Dunkelheit der Stämme, daneben habe ich ein Bewußtsein davon, wie Dunkelheiten der bei der Farbbewegung sich für das Auge verschiebender, mehr im Vordergrunde stehender Bäume über das Braun hinweggleiten. Irgend welche wahrnehmungsartigen anschaulichen Vergegenwärtigungen der Farbe fehlen durchaus.

Ich erwähne hierbei, daß auch solche unanschaulichen Vergegenwärtigungen bei mir durchaus nicht jedesmal sofort „da sind", sobald ich den Wunsch habe, sie mir vorzustellen. Häufig treten an ihrer Stelle andere unanschauliche Vorstellungen auf, manche Vorstellungen kommen auffallend leichter als andere, manche gehorchen dem Willen selten, kommen aber oft ungerufen. Eine Eigentümlichkeit meiner Vorstellungen von Gegenständen der Gesichtswahrnehmung scheint mir zu sein, daß fast stets ein ziemlich deutliches Richtungsbewußtsein vorhanden ist: so unterscheiden sich die beiden erwähnten Vorstellungen der Situation mit dem braunen Laube dadurch, daß die erste deutlich rechts, die zweite deutlich links vorwärts von mir bewußt war. Das mag damit zusammenhängen, daß ich das erste Mal auf dem Sofa lag, links von mir die Wand hatte und entsprechende Neigung, den Blick nach rechts ins Zimmer zu richten, das zweite Mal war links die Richtung nach der Lichtquelle der Fenster. Auch die Lagebestimmungen der vorgestellten Gegenstände habe ich meistens.

So stellte ich mir vorhin ohne Absicht einen grauen Elefanten mit rotem glänzenden Sattel vor (unanschaulich), von dem mir deutlich war, daß er von der Seite gesehen wurde und den Kopf nach rechts hatte. Gleich darauf trat eine andere Vor-

stellung eines Elefanten auf, von der ich nachträglich feststellen kann, daß sie auf einen bestimmten Eindruck aus dem Zoologischen Garten zurückgeht. Ich habe deutlich das Bewußtsein der Massigkeit der Erscheinung und der im Vergleich zu der glatten Färbung des vorher vorgestellten Elefanten stumpfen, schmutzigen Grau der Haut. Dabei ist mir sogleich bewußt, daß die erste Vorstellung wohl die einer Atrappe war. Diesmal steht der Elefant in meiner Nähe, mir zugewandt, und ich glaube, ein Bewußtsein davon zu haben, daß ich den Blick zu ihm erheben muß.

Jetzt, indem ich das Vorige niederschreibe, drängt sich eine Fülle zum Teil sehr deutlicher Vorstellungen von dem Elefanten heran, bald näher, bald entfernter, mit vielen Einzelheiten: der wiegenden Bewegung seines Bettelns, bei der er den linken Vorderfuß hebt, der großen abgespreizten Ohren, gewisser Rüsselstellungen, der dicken Gitterstäbe und manchem anderen. Dabei ist es nicht so, daß ich ein auf einmal erblicktes „Bild" in seinen Einzelheiten nacheinander beschreibe, sondern die Einzelheiten sind, wenn auch in rascherer Folge, als ich es schreibe, nacheinander vorgestellt. Farben, Bewegungen, Gehaltsbestimmungen, so deutlich ich sie „habe", „sehe" ich in keiner Weise. Bemerkenswert ist auch, daß wichtige Einzelheiten, von denen ich mir nachträglich sage, sie hätten in einem „Bilde" mitgegeben sein müssen, wie z. B. die Stoßzähne des dicht vor mir befindlichen Elefantenkopfes vollkommen fehlen und auch nicht nachträglich als dabei gewesen festgestellt werden können. — Ob die überall mitsprechenden Richtungs- und Lagebestimmungen „anschaulich" sind, wüßte ich nicht zu sagen, anschauliche motorische oder visuelle Vergegenwärtigungen von Körper- oder Augenbewegungen kann ich nicht entdecken. Von dem Raum, dem diese Bestimmungen angehören, kann ich mir nachträglich sagen, daß er nicht derselbe sein „kann" wie der, in dem ich mich während der Vorstellungserlebnisse finde, denn ein Bewußtsein, daß dieser mit andersartigem Inhalt besetzt ist, ist stets mehr oder weniger deutlich vorhanden gewesen; trotzdem möchte ich nicht von einem besonderen „zweiten" Raum, einem „Vorstellungsraum" sprechen, es findet keine Unterscheidung zweier Raumsysteme statt; denn das Bewußtsein einer gewissen „Abwendung" von der mich räumlich umgebenden Wirklichkeit und einer Wendung der Aufmerksamkeit „nach innen", wohl

auch ein gewisses betontes Bewußtsein von meiner vorderen Kopfhälfte, ist doch etwas anderes.

Alle diese Vorstellungserlebnisse möchte ich durchaus unanschaulich nennen. Es ist nicht nur so, daß der „vorgestellte Ton nicht klingt" oder das „vorgestellte Licht nicht leuchtet", sondern es ist gar kein Ton und gar kein Licht oder Farbe „da", es ist eben die „Vorstellung" eines Tones und einer Farbe gegeben, die ich am liebsten als ein „Wissen um" das Vorgestellte bezeichnen möchte. Auch das Bewußtsein des Sinnesorganes ist vorhanden, zu dem der Vorstellungsinhalt in Beziehung steht; ein Sehen, Hören oder sonstiges „Anschauen" in den Organen oder durch dieselben findet aber nicht statt[1]).

Und solche unanschauliche Vorstellungserlebnisse sind bei mir die Regel, sie sind trotz ihrer Unanschaulichkeit keineswegs besonders unsicher oder schwer erfaßbar, sondern leisten gewiß dasselbe, was bei andern die anschaulichen Vorstellungserlebnisse leisten, wie auch ich sie zuweilen, wenn auch seltener, habe[2]).

[1]) Dabei wäre es eine meines Erachtens unzutreffende Beschreibung, wenn ich, die Vorstellung mit P. F. Linke als „Schachtelerlebnisse" auffassend (vgl. Grundfragen der Wahrnehmungslehre [München bei Ernst Reinhardt 1918], S. 206 ff.), sagen wollte: die Vorstellung hat zum unmittelbaren Gegenstand ein eigenes, erinnertes oder zeitlich unbestimmtes Wahrnehmungserlebnis, vergegenwärtigt also den Vorstellungsgegenstand nur indirekt. Ich glaube, daß ich den Elefanten vorstelle und nicht mein Wahrnehmen eines Elefanten, denn wenn auch ein Bewußtsein von meinem Ich dabei mitgegeben ist, so ist es doch das meines jetzt „vorstellenden" Ich und nicht meines irgendwann einmal „wahrnehmenden", und in den häufigen Fällen, in denen das Ich im Vorstellungserlebnis mit vorgestellt wird, tritt es eben als Bestandteil des Vorgestellten auf und nicht als das alles übrige tragende oder bedingende Element: die Vorstellung wird nicht gleichsam durch das vorgestellte Ich hindurch vorgestellt, wie es bei einem „Schachtelerlebnisse" doch wohl sein müßte.

[2]) Für die Unanschaulichkeit meiner Vorstellungen scheinen mir folgende Beobachtungen besonders beweiskräftig zu sein:

Ich kann mir den zarten, gleichmäßig fließenden, „butterweichen" Ton einer von Burmester in einer mir sehr vertrauten Grammophondarbietung gespielten Geige vollkommen deutlich vorstellen, ohne dabei bestimmte einzelne Töne oder melodische Phrasen im Bewußtsein zu haben: die Klangfarbe ohne die Töne, die sie haben. Es erscheint mir aber unzweifelhaft, daß anschauliche Erlebnisse eine Klangfarbe nicht in dieser Weise isolieren können. An anschaulichen Bestandteilen des Erlebnisses finde ich in dieser meiner Vorstellung der Klangfarbe nichts als gewisse im Gehörgang lokalisierte Spannungsempfindungen. Das Auftreten dieser isolierten

Solche Erfahrungen geben zwar, streng genommen, kein Gegenargument gegen eine Auffassung, welche lediglich den Unterschied von Empfindung und Vorstellung untersucht und ihn in der geringeren Intensität der letzteren findet. Man könnte ja sagen, bei unanschaulichen Vorstellungen ist die Intensität gleich Null oder so gut wie Null. Doch würde dieser Harmonisierungsversuch eine Umdeutung des Sinnes der Stumpfschen Ausführungen einschließen. Gerade im Sinne der von Stumpf vertretenen Auffassung wird man nämlich sagen müssen, daß Erfahrungen wie die oben angeführten zu einer Erweiterung derselben nötigen würden. Denn es geht, wie mir scheinen will, nicht an, daß man sich mit Stumpf selbst (S. 8) auf den Satz zurückzieht: „Vorausgesetzt wird bei diesen vergleichenden Betrachtungen durchweg das Vorhandensein konkret-anschaulicher Vorstellungen", und daß man diesen Ausschluß etwaiger nicht-anschaulicher Vorstellungen damit begründet, daß solche Vorstellungen eben keine Vorstellungen seien: „wer sich Töne überhaupt nicht vorstellen kann, ist natürlich nicht berufen, vorgestellte mit empfundenen Tönen zu vergleichen". Demjenigen, dessen Vorstellungen nichtanschaulich sind, drängt es sich doch zu überzeugend auf, daß sie darum keineswegs minderwertig oder etwas ihrem Wesen und ihrer Funktion nach so ganz anderes seien, als die anschaulichen Bilder, die er wohl auch gelegentlich einmal hat, und so wird er sich kaum entschließen können, sich auf diesen Standpunkt zu stellen.

So scheint doch noch eine ungelöste Schwierigkeit hier vorzuliegen, und dieser Eindruck veranlaßt mich, eine Auffassungsweise zur Erörterung zu stellen, die sich mir seit einer Reihe von Jahren über diesen Gegenstand gebildet hat.

Klangfarbe scheint abhängig von der Reproduktionsbereitschaft der Töne, die sie haben, eine Bestätigung von B. Erdmanns Abstraktionstheorie (vgl. Logik², S. 76). Für uns ist nur wesentlich, daß im Bewußtsein die Klangfarbe ohne die sie tragenden Töne vorkommen kann.

Ich kann mir das daunenartig Luftige und Weiche eines schönen Fuchspelzes als gesehen vorstellen, ohne daß auch nur eine Spur von anschaulich Bildlichem festzustellen wäre. Dabei scheint mir die Vorstellung der Farbe fehlen zu können; sie wird mir bewußt, wenn ich innerlich nach ihr frage. Ganz bestimmt fehlt aber jede Vergegenwärtigung der figürlichen Gestalt des Felles. (In der Genesis dieses Erlebnisses mag wohl die Tatsache eine Rolle spielen, daß der Gesichtseindruck des Felles mit dem angenehmen haptischen Eindruck fest assoziiert ist.)

Das seelische Leben ist, glaube ich, schon in seinen einfachsten Äußerungen erheblich verschlungener, beziehungsreicher und erfüllter von den Ergebnissen aus ungewisser Ferne heraufkommender Entwicklungen als es unsere landläufigen, an dem sensualistischen Schema orientierten Auffassungsbegriffe uns meist bedenken lassen. Immerhin hat aber wohl eine so grundlegende Unterscheidung wie die zwischen Empfindung und Vorstellung ihre Berechtigung, das heißt, wir dürfen annehmen, daß in der wirklichen Gesetzmäßigkeit des seelischen Lebens den durch diese beiden Begriffe gemeinten Zustandsklassen, sei es ihrem Ursprung oder ihren Wirkungen nach, eine wesentlich verschiedene Rolle zugeteilt ist. Sehr schwierig ist es aber, in der Beobachtung und Beschreibung gegebener Erlebnisse, die Momente zu erfassen, welche im Sinne dieser berechtigten Unterscheidung als Charakteristika der Empfindung oder der Vorstellung anzusprechen sind. Denn das in irgend einem Augenblick gegebene Erleben enthält keineswegs nur ein seelisches Element, es ist vielmehr ein aus mannigfaltigen Komponenten zusammengesetzter Gesamtzustand, in dem wohl meist, vielleicht sogar stets, Empfindungen und Vorstellungen (im berechtigten Sinne der Worte) nebeneinander vorkommen und nur unter der bestimmten Hinsicht einer auf diese Unterscheidung zielenden Fragestellung kann das Ganze eines Erlebnisses a potiori Wahrnehmung oder Vorstellung genannt werden [1]). Daß in diesem Sinne die „Empfindung" ein unselbständiges nur durch Abstraktion isolierbares Moment an unsern Erlebnissen sei, ist schon öfter ausgesprochen worden, vielleicht verhält es sich mit der Vorstellung nicht anders.

Nun wird man aber wohl daran festhalten müssen, daß bei allen psychisch Normalen sowohl Empfindungen wie Vorstellungen vorkommen, und daß allen individuellen Unterschieden zum Trotz die entscheidenden, wesentlichen Merkmale der Vorstellung bei allen Menschen dieselben sind [2]). Gibt es also über-

---

[1]) Auch Stumpf deutet einmal (S. 4) im Vorübergehen auf die hiermit zusammenhängenden Schwierigkeiten einer rein deskriptiven Psychologie hin: „Ob sich die Beschreibung ganz von der Erklärung, der Rückführung auf kausale Gesetzlichkeiten abtrennen läßt, muß sich zeigen."

[2]) Wenn ich hier und im folgenden von „wesentlichen" Merkmalen spreche, so habe ich schon vorher darauf hingewiesen, daß dieser Begriff des Wesentlichen durch die Berücksichtigung der gesetzmäßigen Verknüp-

haupt irgendwo Vorstellungserlebnisse, die nichts Anschauliches enthalten oder ist in irgend welchen Vorstellungserlebnissen das in ihnen enthaltene Anschauliche ohne Zweifel nicht dasjenige, was für sie eben als Vorstellungserlebnisse wesentlich ist, so müssen wir uns zu der Annahme entschließen, daß die in Vorstellungserlebnissen etwa enthaltenen anschaulichen Elemente niemals das Wesentliche sind, d. h. daß sie niemals das sind, was diese Erlebnisse eben zu Vorstellungen in dem Sinne macht, der für eine die gesetzliche Verflechtung des seelischen Lebens berücksichtigende Betrachtung als berechtigt angesehen werden darf. Nichtsdestoweniger könnten natürlich anschauliche Elemente in vielen, ja sogar in allen Vorstellungserlebnissen vorhanden sein, ja es könnten Gesetzmäßigkeiten bestehen, nach denen sie vorhanden sein müßten, nur wären diese Elemente dann nicht „Vorstellungen" im eigentlichen Sinne, sondern Begleiterscheinungen von Vorstellungen und als solche etwa „Empfindungen".

Wenn wir so auf eine Ansicht geführt werden, welche in den Vorstellungen im wesentlichen unanschauliche Erlebnisse oder Erlebnismomente sieht, während wir Empfindungen wohl ohne Frage als anschauliche Erlebnisse ansehen müssen, so verschiebt sich uns die Hauptfrage des Problems „Empfindung und Vorstellung". Wurde von der Voraussetzung, daß beide Erlebnisarten wesentlich anschaulich seien, die Frage nach dem Unterschiede zum Problem, so würde es nun schwierig sein, die in beiden Erlebnissen übereinstimmenden Merkmale aufzuweisen. Denn offenbar muß eine gewisse Übereinstimmung zwischen Empfindung und Vorstellung angenommen werden. Jede Vorstellung ist bestimmten als wirklich gewesen oder als möglich angesehenen Empfindungen zugeordnet, nicht so, daß diese Beziehung immer im Bewußtsein gegenwärtig sein müßte, wenn

---

fungen tatsächlicher seelischer Ereignisse seine Bedeutung erhalten soll; ich betrachte also das wirkliche, wenn man will, das im „naturwissenschaftlichen" Sinne aufgefaßte Seelenleben. Den Standpunkt der neueren Phänomenologie, welche unter dem „Wesen" von Bewußtseinsgegebenheiten einen nicht-empirisch erfaßbaren Gegenstand von „eidetischer Allgemeinheit" versteht und welcher glaubt, eine evidente und unwiderruflich gültige „Wesensschauung" durch eine eigentümliche Methode der Betrachtung, nämlich mit Hilfe einer durch gewisse „Einklammerungen" charakterisierte „phänomenologischen Einstellung", erreichen zu können, diesen Standpunkt möchte ich mir damit nicht zu eigen machen.

eine Vorstellung erlebt wird, aber doch so, daß sie auf eine entsprechende Fragestellung hin sofort festgestellt werden kann. Näher läßt sich diese Zuordnung als eine Identität oder Gleichheit des Erlebnisgehaltes bezeichnen. Zunächst vielleicht als eine Gleichheit des erlebten Gegenstandes, wenn es erlaubt ist, bei den ja freilich nur durch Abstraktion isolierbaren Empfindungen von ihrem „Gegenstande" zu sprechen. Aber gleichviel, ob dieser Terminus hier zuständig ist, so wird man sagen müssen, daß auch eine solche Übereinstimmung des Gegenstandes durch eine inhaltliche Übereinstimmung irgend welcher Art würde vergegenwärtigt sein müssen. Irgend welche Momente des Vorstellungserlebnisses müssen also mit entsprechenden des Empfindungs- oder Wahrnehmungserlebnisses übereinstimmen. Neben der hierdurch gebotenen Frage nach dem Übereinstimmenden von Empfindung und Vorstellung bleibt natürlich auch die andere nach ihrem Unterschiede zu beachten.

Fassen wir nun die Vorstellung als ein unanschauliches Erlebnis auf, so ist die Frage nach dem Unterschiede leicht zu beantworten. In den Grenzfällen der Vorstellungserlebnisse, welche uns die Theorie der Unanschaulichkeit aufdrängten, also da, wo anschauliche Elemente dem Gesamterlebnis entweder ganz fehlen oder doch in offenbarer Weise diesem Erlebnis. soweit es eben ein Vorstellungserlebnis von bestimmtem Inhalt ist, nicht wesentlich sind, in solchen Fällen genügt die erlebte Unanschaulichkeit zur Abgrenzung von der Empfindung. Sind aber in dem Gesamterlebnis anschauliche Abbilder des zugeordneten Empfindungsinhalts vorhanden, so wird uns entsprechend den Stumpfschen Ausführungen die geringere Intensität dieser empfindungsartigen Erlebnisbestandteile verbunden mit den von Stumpf angegebenen Nebenmerkmalen vor einer Verwechslung mit einem Empfindungserlebnis schützen. Die Frage nach dem Unterschiede wird uns demnach grundsätzliche Schwierigkeiten nicht bereiten, sie wird sogar auch in dem Falle lösbar bleiben, wenn wir zu der Ansicht kommen sollten, daß jene unanschaulichen Elemente nicht nur in der Vorstellung, sondern ganz ebenso in der Empfindung — oder besser in der Wahrnehmung (als konkretes Erlebnisganze verstanden) — tatsächlich stets anzutreffen seien. Denn auch in diesem Falle reicht das Fehlen bzw. die geringere Stärke der anschaulichen Elemente zur Unterscheidung aus.

Wenn wir nun, immer unter Voraussetzung der Theorie der Unanschaulichkeit, nach dem Übereinstimmenden der beiden Erlebnisarten fragen, so führt uns vielleicht die zuletzt aufgeworfene Möglichkeit auf den rechten Weg. Vielleicht stimmen die unanschaulichen Elemente in zwei einander entsprechenden Wahrnehmungs- und Vorstellungserlebnissen vollkommen überein. Mit anderen Worten: vielleicht ist in jedem Wahrnehmungserlebnis, das durch eine Vorstellung nachgebildet oder vorweggenommen werden kann, stets schon ein unanschauliches Vorstellungserlebnis neben den den Kern des Erlebnisses bildenden anschaulichen Empfindungen enthalten, und zwar so enthalten, daß diese anschaulichen und unanschaulichen Teilbestandteile aufs engste miteinander verflochten und nur in der Abstraktion voneinander trennbar sind. Auf der andern Seite werden wir dann sagen: in dem Ganzen des Vorstellungserlebnisses sind in entsprechender Weise oft (oder sogar in den allermeisten Fällen) neben den wesentlichen unanschaulichen Elementen Empfindungen oder empfindungsartige Erscheinungen mitenthalten, welche sich aber von den für die Wahrnehmung charakteristischen Empfindungen durch ihre mangelhafte Intensität und einige andere Merkmale unterscheiden.

Nehmen wir einmal an, es sei so, und versuchen wir, ehe wir die Haltbarkeit der sich so ergebenden Auffassung untersuchen, ob wir uns die Eigenart jener anzunehmenden unanschaulichen Elemente etwas schärfer erfaßbar machen können.

Hierzu ist nun zunächst zu bemerken, daß unanschauliche Elemente des Seelenlebens für eine Beschreibung schwer greifbar sind. Von folgerichtig sensualistischem Standpunkt aus wird denn auch das Vorhandensein solcher Elemente meist in Abrede gestellt, dagegen haben viele Forscher um die Annahme derselben nicht herumzukönnen geglaubt und unter dem Namen „Akte", „Funktionen", „Fransen", „Bewußtheiten", „Tendenzen", „Gedanken", wohl auch unter der Bezeichnung „Gefühle" und anderen solche unanschaulichen Bestandteile in ihre Beschreibungen eingeführt. Die Möglichkeit eines Streites beweist aber schon, daß es jedenfalls nicht ganz einfach ist, solche Elemente für die unmittelbare Selbstbeobachtung aufzuweisen. Auf die Gründe dieser Schwierigkeit brauchen wir jetzt nicht einzugehen. Die Sachlage ist jedenfalls so, daß in den bisherigen Versuchen solche Elemente vorwiegend auf mittelbarem Wege

faßbar gemacht werden sollten. Es wurde auf die Erfahrung hingewiesen, daß zwei in ihrem anschaulichen Gehalt übereinstimmende Erlebnisse doch noch in nicht näher beschreiblichen Weisen voneinander verschieden sein können, oder daß die Verschiedenheit zweier Erlebnisse durch die feststellbaren Verschiedenheiten ihres anschaulichen Gehaltes offensichtlich nicht erschöpft werden, oder auch, daß anschaulich verschiedenartige Erlebnisse in gewissen Hinsichten gleichgefunden werden können.

Um nun von der Eigenart des in Frage stehenden unanschaulichen Elementes, das schon in unsern Wahrnehmungserlebnissen vorkommen und als dasselbe wiederkehrend den wesentlichen Kern unserer Vorstellungserlebnisse ausmachen soll, um von der Eigenart dieses Elementes eine Vorstellung zu gewinnen, möchte ich zunächst an eine altüberlieferte Theorie anknüpfen.

Die rationalistisch eingestellte Psychologie seit Leibniz läßt neben die Perzeption die Apperzeption treten. Ohne uns um die Abgrenzung beider Begriffe gegeneinander, wie sie etwa bei Leibniz vorliegt, zu bemühen, wollen wir von dieser Auffassungsweise einmal soviel ins Auge fassen, daß hier in dem Ganzen des Empfindungs- oder Wahrnehmungserlebnisses neben dem passiv hingenommenen Eindruck, das ist neben der eigentlichen Empfindung, ein zweites Element von mehr intellektueller Eigenart angenommen wird. Und vielleicht ist diese Ansicht doch etwas mehr als das Ergebnis einer der Erfahrung in unbeholfener Fremdheit gegenüberstehenden „logisierenden" Konstruktion seelischer Elemente. Vielleicht sprechen auch beobachtbare Tatsachen für die Annahme einer derartigen zweiten Komponente der Wahrnehmungserlebnisse.

Mir wenigstens scheint ein Unterschied vorhanden zu sein zwischen dem bloßen „Haben" einer einfachen Empfindung, etwa eines Grün, und dem Gewahrwerden, Innewerden, Erfassen desselben „als" dieses Grün. So wie es einem Komplexe räumlich oder zeitlich voneinander trennbarer Elemente eines Gesamterlebnisses gegenüber ein Erfassen oder Bemerken einer konkreten Einzelheit desselben gibt, so gibt es auch ein Erfassen oder Bemerken eines abstrakten Momentes an einem Empfindungserlebnis: ich werde der Grüne, der Buntheit, der Größe oder dergl. eines in der Empfindung Gegebenen inne, ich bemerke jetzt an ihm eine abstrakte Eigentümlichkeit, die ich vor-

her in der dem neuen Sinne nach noch „unverstandenen" Empfindung oder Empfindungsmasse auch schon hatte, die ich „hatte", ohne sie mir jedoch eigentlich „zu eigen gemacht" zu haben.

Mancher wird geneigt sein, in diesem Erfassen oder Innewerden von abstrakten Momenten einer Erscheinung ein Werk der „Aufmerksamkeit" zu sehen. Will man unter Aufmerksamkeit den Umstand verstehen, daß psychische Vorgänge überhaupt, oder daß psychische Vorgänge gewisser Art eine Steigerung erfahren, so habe ich gegen diese Deutung nichts einzuwenden. Worauf es mir ankommt, ist festzustellen, daß dieser Erfassungsakt eine eigentümliche psychische Leistung darstellt, daß das erfaßte Grün ein anderes Erlebnis ist als das noch nicht erfaßte oder doch wenigstens, daß verschiedene Erlebnisse eines Grüns sich durch einen verschiedenen Grad des in ihnen enthaltenen Erfaßtseins der gegebenen Qualität voneinander unterscheiden können. Gerade diese, wie mir scheint, unbestreitbare Tatsache wird aber leicht übersehen. Indem man das Augenmerk darauf richtet, daß in beiden Erlebnissen derselbe objektive Gehalt, das ist derselbe Gegenstand, erlebt wird, vergißt man zuweilen zu beachten, daß das zweite Erlebnis demungeachtet von dem ersten verschieden ist. Hier wirkt die Einstellung des gewöhnlichen Lebens nach, welche auf die objektive Wirklichkeit, nicht aber auf die Weise der psychischen Vergegenwärtigung derselben gerichtet ist. Wenn Stumpf in den von mir schon erwähnten Ausführungen gegenüber einem verbreiteten Mißverständnis erst darauf hinweisen muß, daß die Vorstellung eines Fortissimo weniger intensiv sein könne, als die eines objektiv leisen Geräusches, so hat man den Einfluß jener Einstellung auf psychologische Beschreibungen und Überlegungen an diesem Beispiel greifbar vor sich.

Noch ein zweiter Grund ist vorhanden, den Unterschied unserer beiden Erlebnisse zu verkennen. Die erfaßte Empfindung enthält dem konkreten Erlebnis einer als noch nicht erfaßt angesehenen gegenüber tatsächlich kein neues Moment, sondern nur einen höheren Grad eines schon vorher vorhandenen. Es gibt keine gänzlich unerfaßten Empfindungen. Man darf wohl behaupten, ein gewisser Grad des Erfaßtseins sei eine Bedingung der Bewußtheit eines Erlebnisinhalts, und so wird man, so gewiß als unbewußte Erlebnisse unmögliche Gegenstände und als

solche unbeobachtbar sind, zugeben müssen, daß es sich streng genommen immer nur um den Unterschied eines Mehr oder Weniger des Erfaßtseins handeln kann. Es genügt aber auch für unsern Zweck, wenn ein solcher Gradunterschied festgestellt wird. Wenn ein Moment eines Erlebnisses seinen Grad verändert, während ein anderes sich gleichbleibt, so ist die Unterscheidung beider Momente voneinander gesichert. Hier ändert sich nun der Akt [1]) des Erfassens (seinem Grade nach), während das von ihm Erfaßte (die Eigenart des Grün) unverändert bleibt. Es ist aber leicht einzusehen, wie gerade dieser Sachverhalt zu irrtümlichen Deutungen veranlassen kann: anstatt festzustellen, daß in den Erlebnissen eine Verschiedenheit der beobachteten Akte vorliegt, glaubt man, der Akt des Beobachtens sei in beiden Fällen verschieden, anstatt zu sagen, in dem zweiten Erlebnis sei ein andersartiges, nämlich ein schärferes Erfassen gegeben, meint man, das zweite Erlebnis selbst sei dem ersten gleich, aber infolge gesammelterer Aufmerksamkeit im Beobachten werde eines seiner Momente schärfer in seiner Eigenart erkannt.

Wie haben wir uns nun diesen eigentümlichen Erfassungsakt vorzustellen? Betrachten wir ein Beispiel [1]).

Ich erfasse an der schon vorher erblickten Nadelkrone einer Kiefer, die in dem matten Lichte eines bewölkten Spätnachmittags vor mir steht, die Dunkelheit des Grüns ihrer regennassen Nadeln. Dabei regen sich, wie es scheint, im Hintergrunde des Bewußtseins Erinnerungen an allerlei früher wahrgenommene Dunkelheiten; ich glaube, es sind auch ausgesprochen schwarze Gegenstände beteiligt. Offenbar ist ein Be-

[1]) Ich nenne „Akt" der Auffassung dasjenige, welches in dem Auffassungserlebnis zu den anschaulichen Elementen („Empfindungen") hinzutritt oder besser, welches außer diesen noch vorhanden ist. Ich verwende also den Terminus Akt in einem etwas andern Sinne wie Husserl, der mit ihm das ganze „intentionale Erlebnis" bezeichnet. Was Husserl als (noetischen und noematischen) „Inhalt" mit in den Akt hineinrechnet: die noch nicht gegenständlich interpretierten Empfindungsdaten, das unterscheide ich als inhaltliche oder anschauliche Elemente oder Momente des ganzen „Erlebnisses" von dem Bestandteil desselben, den ich „Akt" nenne.

[2]) Natürlich ist die Richtigkeit oder Falschheit der vorher ausgesprochenen Hypothese, daß das wesentliche Element der Vorstellungen in Erfassungsakten zu suchen sei, davon unabhängig, ob das Wesen dieser Erfassungsakte selbst in den nun folgenden Ausführungen richtig aufgefaßt ist.

wußtsein der Ähnlichkeit des eben Erlebten mit bekannten Eindrücken vorhanden; es handelt sich um die Feststellung der Bekanntheit, um ein Wiedererkennen oder Gleichfinden.

Aber jedes dieser Erlebnisse, zu dem jetzt eine Beziehung erlebt wird, war selbst mit einem Erfassungsakt verbunden, es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Erfassungsakte immer nur in der Rückbeziehung auf schon bekannte Dunkelheiten bestanden haben. So entsteht die Vermutung, daß wir bisher bloß eine Seite unseres Erfassungserlebnisses beschrieben haben.

Wie mag wohl das Erlebnis beschaffen sein, in dem wir eine uns zum ersten Mal begegnende, noch unbekannte Qualität erfassen? Wir haben im entwickelten Seelenleben kaum je Gelegenheit, derartige Fälle zu beobachten: unter den uns vorkommenden einfachen Qualitäten ist keine, die uns nicht aus vielfacher Erfahrung bekannt wäre, und so kommen wir nicht in die Lage, in unsern Erfassungsakten über die Identifikation des Vorliegenden mit qualitativ fest bestimmten Erinnerungsgegebenheiten hinauszugehen. Komplizierteren Gegenständen gegenüber geschieht es uns wohl eher einmal, daß sie uns neu und unbekannt erscheinen. Vielleicht dürfen wir nach Analogie des da zu Beobachtenden auch die sich für unsere Erinnerung im Dunkel der Vergangenheit verlierenden Erlebnisse konstruieren, in denen auch die jetzt geläufigen einfachen Qualitäten von uns als neu aufgefaßt werden.

Es bleibt aber schwierig, die sich bietenden Erlebnisse der oben erwähnten Art in der Beobachtung zu erhaschen und die in ihnen in Betracht kommenden Teilvorgänge sind, auch wenn uns das gelingt, kaum bestimmbar. Wenn ich trotzdem versuche, eine allgemeine Charakteristik zu geben, so gebe ich selbst zu, daß in dieser Beschreibung Beobachtetes und ergänzende Erklärungen nicht klar zu sondern sind.

Wie mir scheint, erfolgt in Erlebnissen der Neuauffassung, wie sie uns im entwickelten Seelenleben begegnen, zunächst ein gewisses Stutzen, eine Unterbrechung des gleichmäßigen Fortlaufs unseres Vorstellungsstromes. Dann drängen sich wohl verwandte, schon bekannte Vorstellungsgebilde heran, unter denen die dem Gegebenen relativ ähnlichsten festgehalten werden. Es ist, als würde der Versuch gemacht, die Identifizierung noch nachträglich zu vollziehen; es bietet sich aber keine geeignete bekannte Vorstellung: der Versuch mißlingt. Ähnlich-

keiten zwar sind gefunden, dies Ähnlichfinden ist aber kein Gleichfinden, es unterscheidet sich von diesem durch das hinzutretende Bewußtsein eines mehr oder weniger starken Grades festgestellter Verschiedenheit. Und weiter werden solche Ähnlichkeiten nicht nur zu einer schon bekannten Vorstellung bewußt, sondern zu verschiedenen: diese mehreren mit ihr ungleichen, aber ähnlichen Vorstellungen bilden dann wohl um die zu bestimmende gleichsam einen Kranz, und durch ihre Lage zwischen ihnen wird sie selbst zu einer bestimmten.

So scheinen neben den früher erwähnten Beziehungen des Gleichfindens mit andern möglichen Empfindungen auch solche des Verschiedenfindens in den Erfassungserlebnissen mitzuspielen [1]). Die einen kann man vielleicht als Verhältnisse der „Anziehung" schon bekannter Vorstellungen zu der gegebenen charakterisieren, dann wären die andern „abstoßende" Beziehungen, in denen eine Mehrheit ähnlicher dem gegebenen Gegenstande einen Platz in einer Ordnung bestimmt.

Die erwähnten Beziehungen der Abstoßung lassen sich auch sonst wohl da beobachten, wo die Eigenart gegebener Gegenstände etwas Auffallendes für uns hat. So etwa in folgendem Falle. Indem ich die Dunkelheit des vor mir liegenden naßgeregneten Asphaltfußbodens meines Balkons bemerke, drängt sich mir der Gedanke auf, daß der Grad dieser Dunkelheit kaum mehr zu überbieten sei. Hier liegt wohl in irgend einem Sinne ein „Versuch" zugrunde, eine noch intensivere Dunkelheit vorzustellen; ein Versuch, der durch die Möglichkeit, Leichtigkeit oder das Ausmaß seines Gelingens die Eigenart der „gegebenen" Qualität in schärferes Licht rückte. Die Dunkelheit des Fußbodens war mir wohl aufgefallen, weil er trocken, wie ich ihn meist sah, ein ziemlich helles Grau aufweist. Vielleicht darf man annehmen, daß eine Erinnerung an dieses Grau im Unterbewußtsein geweckt ist. Indem ich nun die dunkle Färbung bemerke, lebt die Tendenz auf, den Grad dieser Dunkelheit zu bestimmen, und hierbei drängen Vorstellungen von der Reihe möglicher

---

[1]) H. Cornelius, nach dessen eigener Theorie „die Bestimmung unserer Bewußtseinsinhalte auf dem Wiedererkennen [des Ähnlichen] beruht" (Einleitung i. d. Philos.[2], Leipzig 1911, S. 232) sagt doch an anderer Stelle: „damit mein Begriff »blau« überhaupt eine bestimmte, bekannte Bedeutung habe, mit andern Worten, damit mein Urteil »der Himmel ist blau« etwas anderes bedeute, als »der Himmel ist schwarz« oder »grün« ..." (S. 222).

Dunkelheiten überhaupt und dem Maximum dieser Reihe zum Bewußtsein. Auch hier scheinen demnach vergleichende Beziehungen der Ungleichheit, also Unterscheidungen und zugleich auch wohl ein in irgend einem Grade der Deutlichkeit gegebenes Bewußtsein der Grade jener Ungleichheiten eine Rolle zu spielen, es scheint ein Kranz von abweichenden Empfindungsmöglichkeiten zum helleren Bewußtsein zu drängen, welche die vorliegende Empfindung gleichsam abstoßen und ihr eine bestimmte Stelle in der Reihe möglicher Dunkelheiten zuweisen.

Wir können dieses anziehende und abstoßende Bezugnehmen auf andere mögliche Empfindungen als die Akte oder den Akt des „Vergleichens und Unterscheidens" bezeichnen. Dies Vergleichen und Unterscheiden ist aber eine Funktion, die von jeher als eine Grundfähigkeit unseres Seelenlebens angesehen worden ist. Vergleichen und Unterscheiden mögen als zwei einander entgegengesetzte und sich ergänzende Momente eines einheitlichen Aktes anzusprechen sein, ihre Funktion besteht jedenfalls darin, daß sie einer Erscheinung einen „bestimmten Platz innerhalb einer Ordnung" [1]) anweisen, und zu dieser Funktion setzen sie eine „Hinsicht" voraus, unter der verglichen, unterschieden und geordnet wird. Der Akt des Erfassens einer Qualität würde demnach als ein Bewußtsein von der Stellung aufzufassen sein, die der Qualität in einer unter bestimmter Hinsicht festzustellenden Ordnung zukäme.

Ich versuche nun, die in dem soeben Ausgeführten gewonnene Auffassung von der Eigenart der Erfassungsakte auf eines unserer Beispiele anzuwenden. In der Vorstellung des Elefanten kehren als die tragenden und wesentlichen Momente des Erlebnisses gewisse Züge eines oder mehrerer früher Wahrnehmungserlebnisse wieder, und zwar vorwiegend solche, deren ich mir in den Originalerlebnissen besonders deutlich bewußt

[1]) Ich zitiere hier Karl Bühler: Über Gedanken. Archiv für die gesamte Psychologie, Bd. IX (Leipzig bei W. Engelmann 1907), S. 358. Ich möchte bei dieser Gelegenheit aussprechen, daß ich mich mit der in den Ausführungen des Textes zu entwickelnden Anschauungsweise dem Standpunkt Bühlers sehr nahe fühle. Lediglich, weil es mir zu einer erfreulichen Bekräftigung diente, füge ich hinzu, daß mir zur Zeit der grundsätzlichen Ausbildung jener Anschauungsweise weder die Arbeiten Bühlers noch die verwandten Ansichten anderer Vertreter der Külpeschen Schule bekannt waren. Dagegen war ich mir der auch von Bühler bemerkten Verwandtschaft mit Kantischen Gedanken bewußt.

geworden bin, die ich intellektuell „erfaßt“ habe. So habe ich wohl stark unter dem Eindruck der Größe des dicht vor mir stehenden Tieres gestanden, zu dem ich den Blick erheben mußte; mir ist ferner die Größe und Form der Ohren, der dicke Ansatz und die geschmeidige Form des Rüssels aufgefallen, ferner die zu dem massigen Tiere in eigenartigem Gegensatz stehenden harmlosen, hündchenartigen Bettelbewegungen und die mächtigen Gitterstäbe des Käfigs — vielleicht weil diese mir ein unterbewußtes Sicherheitsgefühl gaben — dagegen kehren viele andere Momente nicht wieder, die ich damals wohl auch als Empfindungen „hatte“, aber nicht besonders lebhaft auffaßte oder mir „aneignete“. Die Art nun, in der jene Momente wiederkehren, ist mit diesem „Haben“ von Empfindungen nicht zu vergleichen, es ist eher ein abstraktes „Wissen um“ die Eigenart derselben, das sich nicht genauer beschreiben läßt. Sie ist unverkennbar gleichartig mit der Grundlage des Identifizierungserlebnisses, das ich beim Wiedererkennen von Gegenständen habe, und unterscheidet sich von dieser nur eben dadurch, daß die dort vorhandenen anschaulichen Empfindungsmomente (der Wahrnehmung) fehlen. Eine Beziehung auf abweichende vergleichbare Qualitäten läßt sich, wie ich zur Abwehr von Mißverständnissen bemerke, nicht beobachten. Das bedeutet aber keine Widerlegung der soeben aufgestellten Vermutung über das allgemeine „Wesen“ der Erfassungsakte, denn es ist a priori zu erwarten, daß solche die Qualität durch den Grad und die Richtung ihres Abweichens von anderen in ihrer Eigenart festlegende Momente von Erfassungsakten nur beim erstmaligen oder doch jedenfalls ungeläufigen Erleben von Gegenstandsbeschaffenheiten im Bewußtsein hervortreten. Das heißt also: zunächst fast ausschließlich in Wahrnehmungserlebnissen und nicht in deren „Reproduktionen“ und auch von Wahrnehmungserlebnissen nur in solchen, deren Eigenart uns irgendwie neu ist.

Wir würden somit folgende Auffassung von Empfindung und Vorstellung gewonnen haben:

Empfindung und Vorstellung sind Momente an Erlebnisganzen, und zwar ist die Empfindung stets ein unselbständiges Moment, während man von der Vorstellung, wie wir später noch betrachten werden, zweifelhaft sein kann, ob sie auch isoliert vorkommt. Eine Vorstellung ist ein bestimmter Akt des Er-

fassens der Eigenart einer Empfindung, bestehend (bei einfachen Sinnesqualitäten) in einem Bewußtsein vergleichender und unterscheidender Beziehung auf die Eigenart möglicher Empfindungen, welche mit der zu erfassenden unter einer bestimmten Hinsicht der Vergleichung in eine Ordnung eingereiht werden. Das Erlebnisganze nun, in welchem Empfindung und Vorstellung enthalten ist, wird, je nachdem das eine oder andere Moment als das für das Ganze wesentliche angesehen wird, selbst als Empfindung (bzw. Wahrnehmung) oder Vorstellung bezeichnet.

In jedem Empfindungserlebnis ist somit mehr oder weniger deutlich ein Vorstellungsmoment mitenthalten. Wenn nun mit diesem Vorstellungsmoment das eines andern im ganzen als Vorstellungserlebnis aufgefaßten Erlebnisses (sei es isoliert, sei es in Gesellschaft von Empfindungen oder „empfindungsartigen", nämlich an Intensität „echten" Empfindungen nachstehenden Momenten) übereinstimmt und der Erlebende sich dieser Übereinstimmung als eines Wiederkehrens (oder eines Vorweggenommenwerdens) jenes ersten Momentes bewußt ist, so wird diese Vorstellung als „Symbol" derjenigen Empfindung erlebt, mit der sie im ganzen des entsprechenden Empfindungserlebnisses zusammengehört, sie ist die „Vorstellung d i e s e s Empfindungsinhalts oder Wahrnehmungsgegenstandes".

Der Unterschied solcher Empfindungserlebnisse und Vorstellungserlebnisse, in denen außer dem beiden eigenen Vorstellungsakte auch der spezifische Charakter des Empfindungsmaterials gleich ist, liegt wenigstens mit darin, daß die Intensität der Empfindungen oder empfindungsartigen Bestandteile des Vorstellungserlebnisses hinter der Intensität der in dem entsprechenden Empfindungserlebnisse oder überhaupt in Empfindungserlebnissen auftretenden Empfindungen erheblich zurückbleibt.

B. Hebung von Bedenken und ergänzende Bemerkungen.

Wir wollen nun die im Vorhergehenden skizzierte Theorie im einzelnen ergänzen und klären, indem wir auf naheliegende Einwendungen eingehen.

1. Terminologische Bedenken.

1. Zunächst wird man vielleicht terminologisch einwenden: was in der vorstehenden Theorie unter Vorstellung verstanden wird, ist etwas anderes als dasjenige, welches man sonst mit diesem Namen belegt. Unanschauliche Erfassungsakte, wenn sie überhaupt angenommen werden dürfen, müßten als „Gedanken" bezeichnet werden, mit Vorstellung wird dagegen etwas anderes gemeint als Gedanken, nämlich eben Erlebnisse anschaulichen Charakters.

In rein terminologischen Fragen gibt es keinen Streit. Wenn nun tatsächlich der Name Vorstellung bisher an anschauliche Erlebnisse erinnerte, und wenn gerade die anschaulichen Elemente als das Wesentliche solcher Erlebnisse galten, so war dieser Sprachgebrauch meines Erachtens eben unter dem Einfluß althergebrachter theoretischer Meinungen entstanden, denen gegenüber ich die obige Auffassungsweise als die den tatsächlichen Verhältnissen besser gerecht werdende vorschlage. In der Tat wird bisher zumeist unter Vorstellung das verstanden, was ich zuletzt „Vorstellungserlebnis" nannte, also ein Erlebnisganzes, in welchem zumeist, vielleicht sogar stets anschauliche Elemente, das heißt nach der von mir für exakter gehaltenen Terminologie „Empfindungen" oder „empfindungsartige" Momente mitenthalten sind. Ihrem W e s e n nach würden diese Erlebnisse dadurch bestimmt werden, daß sie nicht als unmittelbar, sondern als mittelbar Gegebenes anzusprechen sind, daß sie „symbolische" Vergegenwärtigungen möglicher Gegebenheiten

sind. Sie selbst als Erlebnisse sind natürlich gegeben, das in ihnen Erlebte jedoch hat diesen repräsentativen Charakter. Hiermit soll nicht gesagt sein, es müsse für die deskriptive Eigenart dieser Erlebnisse charakteristisch sein, daß sie als Symbole erlebt werden, es ist vielmehr für ihre deskriptive Eigenart nicht ausschlaggebend, ob sie im Erleben unter die Frage: „Symbol oder Selbstgegebenes?“ gestellt werden oder nicht, wohl aber ist für die Rolle, welche sie im gesetzlichen Aufbau des seelischen Lebens spielen, jene Frage entscheidend, und sie ist deshalb auch, wie Stumpf mit Recht bemerkt, die Veranlassung, im System der psychischen Phänomene zwei verschiedene Klassen für unsere Erlebnisse zu bilden. Glaubt man nun an terminologischer Klarheit zu gewinnen, wenn man den Namen Vorstellung für jenes Ganze unseres „Vorstellungserlebnisses“ beibehält und auf ihn beschränkt, so mag man das tun. Dann muß man folgerichtig das, was ich als Vorstellung im eigentlichen Sinne oder als das Vorstellungsmoment eines Erlebnisses bezeichnete, Gedanken nennen und sagen: das Wesentliche an einer Vorstellung ist der in ihr enthaltene Gedanke. Weiter würde ich dann empfehlen, die Empfindungserlebnisse als Ganze Wahrnehmungen zu nennen, den Terminus Empfindung dagegen auf die Erlebnisbestandteile zu beschränken, die als der wesentliche Kern in den Wahrnehmungen und als Begleitmomente in den Vorstellungen auftreten.

2. Unanschauliche Erlebnismomente.

2. Jeder, dessen Vorstellungserlebnisse vorwiegend anschauliche Vergegenwärtigungen des Vorgestellten enthalten, wird an der Richtigkeit der Beobachtungen zweifeln, welche mich veranlaßten, das Wesentliche dieser Erlebnisse in unanschaulichen Bestandteilen zu suchen. Ist man doch bei so auffallenden Differenzen geneigt, sie auf Selbsttäuschungen des andern zurückzuführen.

Diesem Einwand gegenüber gibt mir persönlich die jahrelang wiederholte und bestätigte Selbstbeobachtung einige Sicherheit, weiterhin glaube ich aber den Beschreibungen vieler berufener Beobachter entnehmen zu dürfen, daß auch bei ihnen anschauliche Momente in den Vorstellungen fehlten oder nur eine Nebenrolle spielten. Äußerungen von Lotze und Fechner, solche aus der Fechnerschen Umfrage, von Meynert und manchen

anderen legen jedenfalls Wert darauf, die Vorstellungen von der sinnlichen Anschaulichkeit der Empfindungen abrücken zu lassen und scheinen mir doch auch mit der Feststellung eines wenn auch ausgesprochenen und starken Intensitätsunterschiedes an sich gleichartig anschaulicher Erlebnisse nicht gedeckt zu werden. Und Stumpf bezeichnet es (S. 8 f.) als „unleugbar, daß" sogar „die zu konkret-anschaulichen Vorstellungen Fähigen keineswegs durchgängig von dieser Fähigkeit Gebrauch machen" und daß „unser Denken vielleicht zum größeren Teil mit bloßen Symbolen und Begriffen operiert". Sind denn diese Symbole und Begriffe keine Vorstellungen? Oder sollen wir annehmen, daß in allen diesen Fällen anschauliche Vorstellungen anzutreffen sind, nur nicht gerade solche von der Art der durch sie repräsentierten Empfindungen?

Man könnte antworten, daß sich auf die stets vorhandenen anschaulichen Elemente Intentionen aufbauen, vermöge deren wir innewerden, daß nicht dem anschaulich vorgestellten entsprechende, sondern andersartige Empfindungen durch diese Vorstellungen repräsentiert werden. Stumpfs Äußerung, das Vorstellungsmaterial der zu konkret-anschaulichem Vorstellen ganz oder fast Unfähigen könne dem „Empfindungsmaterial der Einsinnigen verglichen werden", legt eine solche Auffassung nahe.

Mit dieser Auffassung haben wir uns also auseinanderzusetzen. Ich möchte ihr gegenüber zunächst feststellen, daß die von mir vorgeschlagene Auffassung keineswegs behauptet, es „gäbe überhaupt keine konkret-anschaulichen Vorstellungsbilder" [1]), ja daß sie grundsätzlich auch damit verträglich wäre, wenn tatsächlich alle Vorstellungserlebnisse anschauliche Elemente enthielten; sie findet nur die „wesentlichen" Merkmale des Vorstellungserlebnisses, deren besondere Stellung im Gefüge des ganzen Erlebnisses dieses als Vorstellungserlebnis, und zwar als Vorstellung eines bestimmten möglichen Wahrnehmungsinhalts charakterisiert, diese wesentlichen Merkmale findet sie nicht in den anschaulichen Momenten. Die Behauptung nun, daß alle Akte notwendig sich an anschauliche Bewußtseinselemente anlehnen müßten, die eine naheliegende Interpretation eines bekannten Gedankens Brentanos darstellt,

[1]) Vgl. Stumpf a. a. O., S. 9.

erscheint mir nun an sich zweifelhaft. Wir wollen sie aber einmal als richtig annehmen. Dann würde ein Akt des Meinens, der Vorstellung insofern wesentlich sein, als durch ihn das erfaßt wird, was in dieser vorgestellt ist. Dieser Akt nun soll sich häufig an solche anschauliche Erlebniselemente anlehnen, die mit den in dem Akt gemeinten Empfindungsgegenständen keinerlei Ähnlichkeitsbeziehung aufweisen. Eine Farbvorstellung kann nicht nur erlebt werden in einem Akt, dessen anschauliche Grundlage einer Farbempfindung ähnlich ist, sondern sie kann auch an anschauliche Bewegungsrepräsente an die Erinnerung gewisser Spannungsempfindungen, etwa des Auges, an emotionale Daten, ja auch an die Vergegenwärtigung von Tönen, von persönlichen Situationen, von akusto-motorischen oder visuellen Wortbildern und manche andere geknüpft sein. Zwischen der Eigenart des Vorgestellten und der der anschaulichen Vorstellungselemente besteht keine angebbare Beziehung, es läßt sich kein Gesetz der qualitativen Zuordnung des Vorgestellten zu seiner anschaulichen „Repräsentation" auffinden [1]). Wenn wir nun fragen, mit welchem Recht wir dann ein durch so ganz andersartige Elemente charakterisiertes Erlebnis gerade die Vorstellung einer bestimmten Farbe nennen, so müssen wir offensichtlich auf die Eigenart des Aktes zurückgreifen [2]). Versuchen wir aber, genauer zu bestimmen, in welchem Sinne denn nun die Eigenart der meinenden Intention das gemeinte Inhaltliche des Gegenstandes zum Ausdruck bringt, so lassen uns, soviel ich sehe, die bisher üblichen Beschreibungen im Stich: wir

[1]) Vgl. hierzu Bühler a. a. O., S. 362: Die Behauptung, „jedes Wissen müsse nur überhaupt an irgend ein Empfinden gebunden sein ... kann durch direkte Selbstwahrnehmung wohl nie festgelegt werden, denn irgend welche Organempfindungen werden ja in jedem Augenblick ... bereit stehen. Aber es hat auch gar kein Interesse, sie zurückzuweisen, denn durch die Unbestimmtheit des „irgend ein" hat sie jeden wissenschaftlichen Wert verloren" (unter dem abkürzenden Namen „Empfindungen" sind an dieser Stelle andere anschauliche Erlebnisse, also auch die für uns in Frage stehenden, wie ich mehrfach sagte, „empfindungsartigen" Bestandteile von Vorstellungserlebnissen mitverstanden).

[2]) P. F. Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre (München bei Ernst Reinhardt 1918) S. 153 ff. fordert, daß die Erfassungsakte, also der „Aktstoff der Wahrnehmungen" allen Verschiedenheiten der erfaßten Gegenstände entsprechende Verschiedenheiten aufweisen. Obwohl er in diesen Aktstoff die Empfindungen einbegreift, glaube ich doch, hierin eine verwandte Auffassung zu finden.

hören immer nur von einem „Abzielen“ oder „Hindeuten“ auf den Gegenstand und dergl. als dem Moment, durch welches der Akt zu dem Bestimmten und Besonderen des Gegenstandes seine eindeutige Beziehung gewinnen soll. Abzielen und Hindeuten sind Gleichnisse; sie geben uns über die Art und Weise, in der die fragliche Beziehung zustande kommt, keinen Aufschluß. Es bleibt also bei einem „eigenartigen Zumutesein“, das sich „nur erleben, aber nicht beschreiben“ läßt.

Vielleicht kommen wir da mit meiner Auffassung etwas weiter. Wenn es richtig ist, daß wir im Wahrnehmungserlebnis das Empfundene durch einen Akt von jeweilig besonderer Eigenart erfassen und daß ein gleichartiger Akt im Vorstellungserlebnis auftritt und diesem für seine Zuordnung zu einem besonderen Empfindungserlebnis die Richtung weist, so haben wir einen begreiflichen Zusammenhang. Und diesen im Wahrnehmungserlebnis auftretenden und im Vorstellungserlebnis wiederkehrenden Akt haben wir uns näher zu bringen gesucht, indem wir Vergleichen und Unterscheiden und eine Hinsicht dieser Vergleichung in ihm annahmen, wir können ihn vielleicht als ein gedankliches Nachschaffen oder Nachkonstruieren der Eigenart des passiv hingenommenen Eindrucks oder als ein „indirektes Bestimmen“ [1]) derselben zu beschreiben suchen.

Wie immer man aber auch die Eigenart des fraglichen Aktes zu beschreiben hätte, soviel scheint mir sicher: erstens muß ein Wissen um die Eigenart des Gegenstandes sowohl in dem Wahrnehmungs- als in dem Vorstellungserlebnis angenommen werden, jede Wahrnehmung weiß, was und ein wie beschaffenes sie wahrnimmt und jede Vorstellung ebenso; zweitens muß diese Eigenart des Gegenstandes in einander zugeordneten Wahrnehmungs- und Vorstellungserlebnissen dieselbe sein, denn beide Erlebnisse gehen ja auf denselben Gegenstand; drittens kann dieses Wissen des Vorstellungserlebnisses in vielen Fällen in dem anschaulichen Gehalt desselben nicht gefunden werden, es muß also wenigstens in diesen Fällen in einem Akte gesucht werden. Wir werden uns aber die Struktur aller Vorstellungserlebnisse als grundsätzlich übereinstimmend zu denken haben, solange es irgend möglich ist, diese Auffassung durchzuführen. Da nun auch für diejenigen Vorstellungserlebnisse, die ihren Gegenstand anschaulich repräsentieren, ein Akt des Erfassens

[1]) Bühler a. a. O., S. 358.

der repräsentierten Eigenart als das diese Elemente „beseelende“ [1]) Moment ohne Zwang angenommen werden darf, so liegt es nahe, in eben diesem Akt das wesentliche Merkmal des Vorstellungserlebnisses zu vermuten.

Ein Einwurf zu den soeben angestellten Erwägungen ist noch zu berücksichtigen. Wenn auch der in einem Vorstellungserlebnis hervorstechende anschauliche Bestandteil häufig nicht gleicher Art mit denjenigen möglichen Empfindungen ist, auf die der Sinn der Repräsentation geht, so ist doch hierdurch einerseits noch nicht ausgeschlossen, daß weniger bewußte, im Hintergrunde des Erlebens bleibende anschauliche Elemente entsprechender Art ebenfalls vorhanden sind. Andererseits ist es auch nicht richtig, daß die in unserem Falle im Vordergrund stehenden anschaulichen Elemente, wenn sie auch dem repräsentierten Empfindungsgehalt in keiner angebbaren Weise ähnlich sind, darum ohne jede Beziehung zu ihnen wären: sie sind ähnlich gewissen Elementen aus dem Erlebnis g a n z e n, von dem ein oder einige Momente jetzt repräsentiert werden sollen. So stehen sie zunächst als Teil für das Ganze und die verstehende und Beziehungen zu weiteren Erlebnissen setzende Auffassung dieses Ganzen, das ist die Art seiner Einreihung in den fortlaufenden Erlebnisstrom, kann dann in diesem Ganzen wieder den Nachdruck auf Teile legen, die selbst in dem Bestande des Vorstellungserlebnisses kein bemerktes Abbild finden.

Wir würden nach dieser Auffassung die Annahme „beseelender Akte“ ganz entbehren können, weil wir aus anschaulichen Erlebniselementen die in Frage stehende Repräsentation erklären könnten. Nur müssen wir neben den hell bewußten Elementen weniger bewußte „erregte Dispositionen“[2]) zu Hilfe

---

[1]) Ein bekannter Terminus Husserls. Vgl. auch die meines Erachtens berechtigten Einwendungen P. F. Linkes gegen das von Husserl, wie es scheint, angenommene Hinzutreten der „Beseelung“ zu dem Empfindungsstoffe. A. a. O., S. 168 f.

[2]) Ein Terminus B. Erdmanns (vgl. etwa Erkennen und Verstehen in Sitzungsberichten d. Kgl. preuß. Akad. d. Wissenschaften, Bd. 53 [1912], S. 1254). Das Schema der oben folgenden Darstellung benutzt die Grundvorstellungen der psychologischen Theorie Erdmanns, vgl. hierzu Baeumkers Besprechung von B. Erdmanns Logik in Göttinger gelehrte Anzeigen, Jhrg. 1893, Heft 19, besonders S. 764 f. und Joh. v. Kries: Über die Natur gewisser mit den psychischen Vorgängen verknüpfter Gehirnzustände. Zeitschrift f. Psychologie VIII (Hamburg u. Leipzig 1895), S. 1 ff.

nehmen. Dabei stimmen die beiden eben angeführten Einwendungen in der Grundvorstellung überein. Diese besteht darin, daß einerseits weder das besonders deutlich in anschaulicher Weise bewußte und daher sich der Beobachtung aufdrängende Moment des Vorstellungserlebnisses noch das etwa hinzugenommene, dem Erlebnissinne nach „gemeinte" zu repräsentierende Element des Wahrnehmungserlebnisses den Bestand unseres Vorstellungserlebnisses erschöpfen; das Vorstellungserlebnis bildet vielmehr mit irgendeinem Grade der Bewußtheit (oder sogar zum Teil in unterbewußten erregten Dispositionen zu Bewußtseinsgegebenheiten) und mit Hilfe oft in der Mehrzahl selbst unbemerkter Elemente den gesamten Empfindungsbestand des Wahrnehmungserlebnisses ab, das heißt, die ganze Masse der miteinander zur Einheit einer Erlebnissituation assoziativ verknüpften unmittelbaren und mittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins. Wenn nun aus der Masse dieser mehr oder weniger bewußten Elemente zuweilen gerade diejenigen den „Sinn" des Vorstellungserlebnisses auszumachen scheinen, welche selbst unbemerkt (oder wohl gar unbewußt) bleiben, so könnte das etwa bedeuten, daß gerade diese Momente auf die Abfolge unseres Bewußtseinslebens einen besonderen Einfluß ausüben; so kann ein unbemerkt bleibendes Element gerade der Anlaß zur Reproduktion einer Wortvorstellung werden, und wenn in dieser Weise zum Beispiel auf ein Vorstellungserlebnis, in dessen Bestand keine Farbreproduktionen bemerkt waren, das Wortrepräsent „grün" folgt, so gibt man dem Vorstellungserlebnis den Sinn, auf die in dem vorgestellten Empfindungsgehalt unbemerkt mitenthaltene grüne Farbe gerichtet gewesen zu sein.

Diese Annahme unbewußt oder unbemerkt erregter Dispositionen neben anschaulichen Vorstellungen dient somit der Lösung desselben Problems wie die hier von mir vertretene Hypothese unanschaulicher Akte. Sie soll eigentümliche Momente des „Sinnes" erklären, mit welchen Erlebnisse ausgestattet sein können, welche sich aber aus den beobachteten anschaulichen Elementen nicht konstruieren lassen. So die erlebte Bedeutung der begrifflichen Allgemeinheit. Verstehen wir nun unter diesem Sinn etwas, was zu dem Erlebnisbestande selbst gehört und nicht etwa nur nachträglich in das Erlebnis hineingedeutet wird, so reicht die Annahme nur unbewußter Erregung

von Dispositionen nicht aus: in irgend einer Weise muß vielmehr der betreffende Erregungszustand auch im Erlebnis selbst verspürt werden, wenn er uns etwa als Sinn der Allgemeinheit bewußt werden soll. Und da kann es auch nicht genügen zu wissen, daß überhaupt ein Erregungszustand vorhanden ist, sondern es muß auch die Eigenart desselben sich im Bewußtsein spiegeln. Wenden wir diese Auffassung auf das Vorstellungserlebnis an. Hier würden wir etwas erleben, das geeignet ist, als gleichartig mit einem früher Erlebten erkannt zu werden, ein Symbol dieses früher Erlebten zu sein. Eine anschauliche Reproduktion des Symbolisierten ist nicht vorhanden, es wird deshalb angenommen, daß die vermißte anschauliche Reproduktion unbewußt erregt ist. Ein symbolisierendes oder zum Symbolisieren geeignetes Moment muß aber auch im Erlebnis selbst vorhanden sein, und zwar muß die Eigenart der der Annahme nach erregten Disposition in ihm sich irgendwie ausdrücken. Die Eigenart dieser Disposition ist aber die gleiche wie die des symbolisierten Erlebnisses, d. i. der der Vorstellung entsprechenden Empfindung. Dieses Bewußtsein der Eigenart nannte ich den sie erfassenden Akt. Wir sehen, die von mir vorgeschlagene Deutung des Vorstellungserlebnisses läßt sich mit der Hypothese der unbewußt oder unbemerkt erregten Dispositionen ohne Zwang verbinden.

Was also in jener Hypothese an positiven Annahmen enthalten ist, steht mit der von uns erörterten Auffassung der Vorstellungserlebnisse in keinem Widerspruch. Ein solcher stellt sich erst dann ein, wenn das Vorhandensein von unanschaulichen Erfassungsakten neben den angenommenen Repräsenten anschaulicher Art in Abrede gestellt wird. Damit erst würden wir auf eine von der hier vertretenen abweichende Betrachtungsweise kommen, die in der Konsequenz einer sensualistischen Deutung des Seelenlebens läge. Für diese sensualistische Interpretation des Seelenlebens ist es charakteristisch, daß sie außer Empfindungen und deren Gedächtnisbildern keinerlei Elemente oder Momente des Bewußtseinslebens gelten läßt und die von rationalistischer Seite angenommenen unanschaulichen Gegebenheiten ansieht entweder als besondere Eigentümlichkeiten anschaulicher Art an den von ihr angenommenen Elementen (oder auch zum Teil als sich auf diese aufbauende anschauliche Gegebenheiten zweiten Grades) oder als das Vorhandensein realer, even-

tuell gesetzmäßiger Verhältnisse des Neben- und Nacheinander im Auftreten jener Elemente. Hierbei können auch außerbewußte Bedingungen dieses Auftretens zur Erklärung herangezogen werden. Zur Begründung dieses Standpunkts weist der Sensualismus darauf hin, daß er irgend welche unanschaulichen gedanklichen Elemente in der Selbstbeobachtung nicht entdecken könne.

Ich will auf das Für und Wider dieser grundsätzlichen Darstellungsweise nicht eingehen, nur das möchte ich nebenbei bemerken, daß auch der Sensualismus zur Charakterisierung von Phänomenen wie dem jetzt von uns betrachteten Elemente annehmen muß, die sich in der unmittelbaren Beobachtung nicht zweifelsfrei erweisen lassen. Im übrigen erscheint mir der Sensualismus als eine durchführbare Auffassungsweise des seelischen Lebens, jedenfalls ist, in unserm Problem wie auch sonst, eine Widerlegung desselben unmöglich: ob unanschauliche Elemente anzunehmen sind, ist eine Tatsachenfrage, die nur Beobachtung entscheiden kann, solange aber über diesen Punkt noch Meinungsverschiedenheiten bestehen, muß jeder mit sich selbst ausmachen, ob ihm die vorliegenden Tatsachen des Bewußtseins und die Zusammenhänge zwischen ihnen die Annahme derartiger Elemente wahrscheinlich machen [1]). Ich begnüge mich deshalb mit der Feststellung, daß die von uns jetzt erörterte Auffassungsweise auch ihrerseits vom sensualistischen Standpunkt aus nicht widerlegt werden kann.

3. Das der Vorstellung „wesentliche" Moment ist auch für die Empfindungserlebnisse unentbehrlich.

3. Eine weitere Schwierigkeit der von mir vorgeschlagenen Auffassung kann man in folgendem finden.

[1]) Man könnte versuchen, bezüglich unseres Problems folgenden Gedanken gegen die vorher angedeutete sensualistische Auffassung geltend zu machen: es wird angenommen, daß in jedem Falle des Vorstellens alle Elemente bewußt oder unbewußt in anschaulicher Art vorhanden sind, die irgend durch das Erlebnis repräsentiert sein können. Wir müßten also z. B. wenigstens „erregte Dispositionen" von anschaulichen Ton- oder Farbvorstellungen auch bei solchen Personen annehmen, die erfahrungsgemäß zu anschaulichen Erlebnissen dieser Art unfähig sind. Demgegenüber kann aber gesagt werden, daß die Betreffenden die fraglichen Elemente nicht ins helle Bewußtsein zu bringen vermöchten, während sie sie unbewußt wohl haben könnten.

Ich hatte das ganze Vorstellungserlebnis seinen Namen „a potiori" tragen lassen und als wesentlichen Bestandteil desselben ein unanschauliches Moment angesehen, nämlich den stets in ihm enthaltenen „Gedanken" an die Eigenart derjenigen Beschaffenheit, welche durch das Vorstellungserlebnis repräsentiert wird. Dieser unanschauliche wesentliche Bestandteil würde demnach im engeren Sinne als „Vorstellung" zu bezeichnen sein, und die Vorstellung in diesem engeren Sinne wäre nur in der Abstraktion aus dem Erlebnisganzen herauslösbar. Nun hatten wir aber angenommen, daß auch in dem Wahrnehmungserlebnis, dessen wesentliches Moment die ebenfalls nur abstraktiv isolierbare „Empfindung" ist, ein gedanklicher Erfassungsakt vorhanden sein könne, ja es erschien uns wahrscheinlich, daß ein solcher Akt eine Bedingung des Bewußtseins derartiger Erlebnisse sei, daß er mithin vorhanden sein müsse. Und kraft der Identität dieses Aktes in beiden Erlebnissen sollte das Vorstellungserlebnis zu einem bestimmten Empfindungserlebnis in der für jenes charakteristischen repräsentativen Weise zugeordnet sein. Das wesentliche Element des Vorstellungserlebnisses sollte also anderseits ein unentbehrlicher Bestandteil des Empfindungserlebnisses sein, die Wahrnehmung selbst sollte notwendigerweise eine „Vorstellung" enthalten.

Dies letzterwähnte ist allerdings in meiner Auffassung eingeschlossen, aber eine grundsätzliche Schwierigkeit kann ich nicht darin finden. Wem es terminologisch unbequem ist, dasjenige psychische Gebilde Vorstellungserlebnis zu nennen, dessen wesentliches Moment auch in den Wahrnehmungserlebnissen eine wichtige Funktion ausübt, der mag eine andere Benennungsweise suchen. Er könnte etwa den Terminus Vorstellung auf diejenigen Erlebnisse einschränken, welche auch im Erleben als „Vorstellungen", nämlich als Repräsentationen eines Nichtselbst-gegebenen gedeutet werden. Dann würde er freilich die m. E. häufigen Fälle ausschließen müssen, in denen nach dem repräsentativen oder präsentativen Charakter des Erlebnisses gleichsam gar nicht gefragt wird, Erlebnisse, in welchen die Aufmerksamkeit so ausschließlich auf den Inhalt gerichtet ist, daß für ein Bewußtsein dieser Deutung kein Raum bleibt[1]). Von

[1]) Hierher scheinen mir unter anderen ästhetische Erlebnisse zu gehören. Für den Genuß einer Dichtung spricht die Frage nach der Selbstgegebenheit keine Rolle; wir genießen sie vorstellend grundsätzlich ebenso-

solchen terminologischen Zweckmäßigkeitsfragen abgesehen, ist es aber durchaus kein Widerspruch, daß das wesentliche Element des Vorstellungserlebnisses auch in anderen Erlebnissen auftritt. Der Erfassungsakt, um den es sich handelt, ist nämlich in das Ganze unserer beiden Erlebnisse in charakteristisch verschiedener Weise eingewebt. In der Wahrnehmung schließt sich der Auffassungsakt, wenn nicht zeitlich, so doch seinem Sinne nach an die Empfindung als an das tragende Moment des Erlebnisses an, während in dem Vorstellungserlebnis der Erfassungsakt im Zentrum steht und Empfindungen oder empfindungsartige Momente nur „als Illustrationen" hinzutreten.

Wir können in dieser verschiedenartigen Stellung, die der Erfassungsakt und die Empfindung bzw. die empfindungsartigen Elemente zueinander einnehmen, geradezu noch ein weiteres Unterscheidungsmerkmal neben den von Stumpf aufgeführten erblicken.

In diesem Zusammenhange möchte ich erwähnen, daß die von Stumpf (S. 19 f.) gegen die Auffassung von Empfindung und Vorstellung als durch die Beschaffenheit der zu beiden gehörigen Akte verschiedener Erlebnisse geltend gemachten Bedenken die von mir vorgeschlagene Annahme nicht treffen. Wenn ich einen Ton vorstellend erwarte, so ist der Auffassungsakt schon da, ehe die Empfindung mit dem wirklichen Hören des Tones eintritt, der Auffassungsakt braucht also zu der Empfindung nicht mehr neu hinzuzutreten, dagegen wird oft ein gewisses Bestätigungsbewußtsein auftreten, das eben die Gleichheit des Auffassungsaktes der Erwartung mit dem der eingetretenen Wahrnehmung feststellt. Zweifel, ob ein Ton gehört oder nur vorgestellt sei, sind für mich ebenfalls leicht erklärlich, da ich ja spezifisch verschiedene Akte nicht annehme und die „illustrative" Empfindung des Vorstellungserlebnisses wohl mit einem sich-selbstgebenden Inhalt verwechselt werden kann. Gegen die von Kandinsky und Jaspers vertretene und dann im Anschluß an Jaspers auch

---

gut wie in „leibhaftiger" Darstellung. Und im Theater werden wir „aus der Illusion gerissen", wenn wir darauf aufmerksam gemacht werden, daß die gesehenen Vorgänge nur eine „Phantasiewirklichkeit" aufbauen und unsere aktuellen Wahrnehmungen lediglich „illustrativen" Wert besitzen, während wir anderseits doch den tragischen Vorgängen, die wir hier mit ästhetischem Genusse sehen, nicht mit ähnlichen Gefühlen würden folgen können, wenn wir sie als Wirklichkeit erlebten.

von Koffka [1]) übernommene Ansicht, daß in dem Deutungsakt, welcher das Empfundene als „leibhaftig", das Vorgestellte dagegen nur als bildhaft erfaßt, der wesentliche Unterschied zu suchen sei, haben wir ja schon verschiedentlich auf die Möglichkeit in der fraglichen Hinsicht ungedeuteter und doch der einen oder andern Klasse auf Grund ihrer deskriptiven Eigenart zuzurechnenden Erlebnisse hingewiesen. Wir würden demnach diese Auffassung dahin abändern müssen, daß beide sich durch ihre verschiedene Deutbarkeit unterscheiden, diese verschiedene Deutbarkeit erfordert aber zu ihrer Grundlage eine deskriptive Verschiedenheit [2]).

4. Die Funktion anschaulicher Elemente im Vorstellungserlebnis.

4. Im Anschluß an das soeben Besprochene wollen wir folgende Frage behandeln: wenn das wesentliche Moment des Vorstellungserlebnisses anschaulich ist, woher kommt es dann, daß so sehr häufig eine anschauliche Vergegenwärtigung hinzutritt?

Die Antwort ist nicht schwierig. Ich fasse diese begleitenden anschaulichen Vergegenwärtigungen als „Illustration" des Vorstellungsaktes, und es erscheint mir wahrscheinlich, daß dem Vorstellungserlebnis ein gewisses Streben nach solcher illustrativer Vergegenwärtigung in der Regel eigen ist [3]). Solche Ver-

[1]) Die Hinweise auf die Schriften von Kandinsky, Jaspers, Koffka bei Stumpf, S. 32. Verwandt ist die Ansicht P. F. Linkes (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 223), die Vorstellungen seiner „Schachtelerlebnisse ... die primär andere Erlebnisse intentional erfassen", der Unterschied beider reduziert sich „ausschließlich auf einen solchen der erfassenden Akte". L. läßt dabei den „Akt", und zwar genauer den „Aktstoff" die Empfindungen als „unselbständige Teile" mitumfassen, und diese Empfindungen sind ihm, wenn ich ihn recht verstehe, etwa das, was ich die erfaßte Empfindungsbeschaffenheit nennen würde (vgl. S. 220 f.). Vgl. auch oben die Anmkg. zu S. 16 über die Bedeutung des Terminus „Akt" bei Husserl.

[2]) Ich möchte hier auf die Form hinweisen, die Gustav Störring zuweilen seinen psychologsichen Definitionen gibt, so etwa (Einführung in die Erkenntnistheorie [Leipzig bei W. Engelmann 1909], S. 61): „ein Urteil im psychologischen Sinne" ist „ein Erlebnis, das sich mit dem Bewußtsein der Gültigkeit verbindet, oder mit dem ein Etwas gegeben ist, das ohne ein Bewußtsein der Gültigkeit zu sein, so beschaffen ist, daß auf Grund der Frage nach der Gültigkeit im Hinblick auf jenes Erlebnis infolge dieses Etwas Bejahung eintritt".

[3]) Th. Lipps spricht in diesem Sinne von einem „Streben nach vollem Erleben", das ein vorgestelltes Erlebnis zu einem wirklich erlebten machen

gegenwärtigung bietet sich zuweilen in irgend welchen gegenwärtigen Wahrnehmungen, deren entsprechende Momente dann, wie mir scheint, eine besondere Eindringlichkeit erhalten[1]). Sie bietet sich weiter wohl in den empfindungsartigen oft „schattenhaften" Erlebnissen, die in dem Eigenleben der Sinnesorgane ihren Ursprung haben und fast stets unbeachtet bleiben, solange sie nicht eine auffallende Intensität erreichen. Drittens mögen die verschiedenen Individuen in verschiedenem Grade und dann wieder in verschiedenem Grade auf verschiedenen Sinnesgebieten die Fähigkeit haben, Empfindungen oder empfindungsartige Elemente aus zentralen Erregungen entstehen zu lassen.

5. Die Möglichkeit der Bestimmung von Momenten ehemaliger Empfindungserlebnisse auf Grund der sie „reproduzierenden" Vorstellungen und die Frage „unbewußter Erfassungsakte".

5. Es kommt vor, daß zunächst unbemerkte Eigentümlichkeiten eines wahrgenommenen Gegenstandes später an der reproduzierten Vorstellung festgestellt werden. Macht diese Tatsache nicht die Annahme anschaulicher Reproduktion notwendig? Es mag wohl verständlich sein, wenn wir das, was uns in der Wahrnehmung entging, im „Bilde" derselben auffinden, da ja für die Entstehung des Bildes und seiner Bestandteile das Vorhandensein oder Fehlen eines Auffassungsaktes in dem zu-

möchte (Vom Fühlen, Wollen und Denken[2], 2. Aufl. [Leipzig bei Joh. Ambr. Barth 1906], S. 102 ff.): „Das Streben nach vollem Erleben ist die Tatsache, daß jede Vorstellung die Tendenz zur Umwandlung der bloßen Vorstellung in ein volles Erleben, also z. B. die Vorstellung eines empfindbaren Geschmacks die Tendenz der Umwandlung der Geschmacksvorstellung in die entsprechende Geschmacksempfindung, oder die Vorstellung einer Farbe die Tendenz der Umwandlung dieser Gesichtsvorstellung in die entsprechende Gesichtswahrnehmung in sich trägt."

[1]) Hierfür scheinen mir Beobachtungen wie die folgende zu sprechen: Ich blicke, nachdem ich zuvor in Vorstellungserlebnisse versunken war, auf und wende mich der Beachtung gegebener Wahrnehmungsinhalte zu. Wenn ich nun Gegenstände bemerke, die geeignet sind, als Illustrationen unmittelbar vorher gehabter Vorstellungen zu dienen, so erlebe ich dasselbe kurze Stutzen, wie ich es als Begleiterscheinung des Findens von etwas Gesuchtem kenne. So fiel mir nach der weiter oben erwähnten Vorstellung des grauen Elefanten eine graue Vase auf und wurde aus dem Wahrnehmungsganzen unwillkürlich scharf herausgehoben.

grundeliegenden Wahrnehmungserlebnis keine Rolle spielt. Wenn wir jetzt aber annehmen sollen, daß das Vorstellungserlebnis eben die Wiederkehr solcher Erfassungsakte bedeutet, so haben wir hier einen Erfassungsakt, der vorher gar nicht vorhanden war. Also scheint es, daß wir entweder zu „unbewußten" Erfassungsakten in der Wahrnehmung unsere Zuflucht nehmen oder aber die Ansicht fallen lassen müssen, die das Wesentliche des Vorstellungserlebnisses in der Wiederkehr solcher Erfassungsakte zu finden glaubt.

Betrachten wir zunächst ein Beispiel der hier gemeinten Vorkommnisse. Es sei uns tachystoskopisch eine Anordnung von Punkten gegeben, die sich aus 3 irgendwie aneinandergereihten Systemen zusammensetzt, deren jedes der 5 auf dem Würfel gleicht[1]). In der Wahrnehmung wurden die Punkte nicht gezählt, trotzdem wird nachträglich die Zahl 15 richtig angegeben. Liegt hier ein „unbemerkter" Akt des Zählens vor? Offenbar nicht, es wird vielmehr nachträglich gezählt. Wie war das aber möglich?

Ein Erfassungsakt war schon in der Wahrnehmung vorhanden: es wurde ein Gestaltseindruck erfaßt. Dieser kehrt wieder, er bedeutet nun eine „indirekte Bestimmung" des Gegenstandes und auf Grund dieser indirekten Vergegenwärtigung wird nachträglich die Zahl abgelesen. Denken wir uns die gegebene Gestalt so aufgefaßt, daß die Auffassung gewissermaßen das Konstruktionsgesetz derselben enthält, so können wir uns vorstellen, wie an der Hand dieses Gesetzes die Figur in der Vorstellung neu geschaffen und an diesem neu geschaffenen Gebilde die Zahl der Punkte festgestellt werden kann.

Diese Überlegung zeigt, daß in dem Auffassungsakt Momente gewissermaßen eingeschlossen sein können, die im Augenblick der Auffassung selbst nicht zum Bewußtsein gebracht wurden. Wie wir uns dabei die Rekonstruktion des Gegenstandes aus dem Auffassungsakt im einzelnen Falle vorzustellen haben, bleibt noch dahingestellt. Besonders bleibt die Frage offen, ob in dieser Rekonstruktion anschauliche Bilder des Gegenstandes entstehen müssen.

An unserm Beispiel scheint es auf den ersten Blick, als müsse eine gewisse Anschaulichkeit des Ergebnisses jenes Nachschaf-

[1]) Ich benutze ein von P. F. Linke a. a. O., S. 68 gegebenes Beispiel.

fungsvorgangs angenommen werden. Setzt nicht die Vorstellung einer räumlichen Gestalt notwendig anschauliche Vergegenwärtigung, sei es visueller, sei es kinästhetischer Art, voraus? Man kann hierüber zweifelhaft sein: sind die Vorstellungserlebnisse des Ziehens oder des Entstehensehens gewisser Linien, die Vorstellungen also von Bewegungsrichtungen und ihrer Begrenzung, in denen sich die Vergegenwärtigung einer Gestalt aufbaut, wirklich immer anschaulich? Kinästhetische anschauliche Vorstellungen müßten wohl empfindungsartige Vergegenwärtigungen der Bewegung gewisser Muskelgruppen oder Körperteile (der Augen, der Hände u. dergl.) sein. Wenn ich aber in „Gedanken" die drei liegenden Punktkreuze vor mir erstehen lasse, so finde ich hierbei keine solchen empfindungsartigen Elemente in meinem Bewußtsein, ich habe weder — wenn auch noch so schwache — Augenbewegungsempfindungen noch irgend welche visuellen „Bilder". Wohl ist ein unsicheres Bewußtsein von dem Vorhandensein meiner rechten Hand in manchen Fällen gegeben: es beruht mehr auf der Vergegenwärtigung von Druckempfindungen als auf solchen von Gesichtseindrücken, es scheint mir aber eher ein Bemerken der jetzt gegenwärtigen Lageempfindungen der Hand zu sein als eine Reproduktion; von etwaigen Bewegungen der Hand ist mir jedenfalls nichts bewußt. Deutlich ist eine Aufmerksamkeitsspannung, die in der Gegend der Augen lokalisiert wird, ferner bemerke ich die zeitliche Reihenfolge und die räumliche Lage der nacheinander vor mir gesetzten Punkte. Aus der Eigenart des Ganzen wird mir dabei klar, daß ich bei einem solchen Erlebnis imstande sein würde, die Punkte zu zählen, auch wenn sie mir nicht wie hier schon vorher bekannt wären.

Ich glaube, daß in diesem Beispiel die Gewohnheit, geometrische Figuren anschaulich vor uns zu haben, wenn wir irgend welche Eigentümlichkeiten der Gestaltung derselben feststellen, es besonders schwer macht, über die Anschaulichkeit oder Unanschaulichkeit des Gegebenen zu entscheiden. Betrachten wir deshalb noch ein anderes Beispiel. Ich höre eine Uhr schlagen, ohne die Schläge zu zählen und stelle nachträglich auf Grund der Vorstellung die Zahl der Schläge fest. Diese Feststellung ist wohl meist ziemlich unsicher und in vielen Fällen irrtümlich, wodurch aber die für uns wesentlichen Merkmale des Erlebnisses nicht beeinträchtigt werden. In vielen Fällen dieser

Art scheint mir folgender Vorgang zugrunde zu liegen. Beim Hören der Uhrschläge bildet sich ein gewisser Eindruck der Dauer des Geräusches. Ich habe ferner aus mannigfaltiger Erfahrung eine mehr oder weniger sichere oder richtige Vorstellung von der Geschwindigkeit, mit der sich die Schläge, sei es im Schlagen der Uhren überhaupt, sei es dieser bestimmten Uhr oder Uhren einer vorgestellten Art oder Größe, zu folgen pflegen. Indem ich beide Vorstellungen vergleiche, schätze ich die Zahl der Schläge. In dieser Deutung unseres Erlebnisses werden nur solche Erfassungsakte angenommen, die auch in den entsprechenden Wahrnehmungen auftraten.

Dabei ist es gleichgültig, wie jener Eindruck der Dauer entstanden ist. Vielleicht ist stets ein innerliches Markieren irgend welcher Einschnitte und ein Erfassen der „Mächtigkeit der Menge" derselben erforderlich. Aber ob nun dieses Markieren auf diesem oder jenem Sinnesgebiet zuerst gegeben ist und ob es in der Reproduktion dann auf demselben oder einem andern Sinnesgebiet sich wiederholt, das macht offenbar keinen Unterschied. Es ist jedenfalls nicht ersichtlich, warum es notwendig sein sollte, daß die Markierungen, welche den Eindruck und die Vorstellung einer Dauer aufbauen helfen, auf demselben Sinnesgebiete erfolgten. Nehmen wir einmal an, die Dauer sei in unserm Beispiel an der Hand der Menge der Gehörswahrnehmungen erlebt worden, sie werde aber in der Vorstellung an der Hand motorischer Reproduktionen vergegenwärtigt oder auch durch solche nur illustriert (inneres Taktschlagen, Kopfnicken oder andere Bewegungen, jedenfalls aber ohne akustische Reproduktionen), so wird unser Erlebnis keineswegs unverständlicher. Es kommt demnach nur auf den in beiden Sinnesgebieten identischen Akt der Auffassung der Dauer oder der Mächtigkeit jener Mengen an.

Sind also auch anschauliche Elemente an den Vorstellungserlebnissen beteiligt, in denen gewisse Eigentümlichkeiten nachträglich festgestellt werden, so ist es doch nicht notwendig, daß diese „Bilder" jedesmal etwas „abbilden", das in dem Originalerlebnis in derselben Weise erlebt worden wäre, es ist vielmehr durchaus denkbar, daß etwa visuelle Empfindungen durch motorische Reproduktion oder motorische Empfindungen, etwa von Augenbewegungen, durch solche anderer Teile, z. B. der Hand, „abgebildet" werden. In solchen Fällen würde also als

tatsächlich wiederholt nur der begleitende Erfassungsakt der Wahrnehmung anzusehen sein. Und im Vorstellungserlebnis enthaltene anschauliche Elemente würden nicht den Sinn von Abbildungen des Originalerlebnisses haben, sondern den einer „Illustration" der das Originalerlebnis nachschaffenden Akte.

Gewiß sind diese Überlegungen kein Beweis dafür, daß tatsächlich in der Reproduktion von Wahrnehmungserlebnissen ein Sinnengebiet an die Stelle des andern treten kann. Aber das scheint mir aus ihnen hervorzugehen, daß ein solches Füreinander-eintreten wenigstens logisch möglich ist. So bilden die besprochenen Erlebnisse keinen stichhaltigen Einwand gegen unsere Auffassung des Wahrnehmungs- und Vorstellungserlebnisses, denn auch hier würden wir von einer Wiederkehr der Akte und einer dann hinzutretenden anschaulichen „Illustration" derselben sprechen können und nicht zu der Annahme genötigt sein, daß anschauliche Elemente zwischen der Wahrnehmung und dem Vorstellungserlebnis die Verbindung herstellen.

Aus den angeführten Beispielen darf aber auch nicht gefolgert werden, die Annahme „unbemerkter Erfassungsakte" werden notwendig, sobald wir die Vorstellungserlebnisse in der von uns erörterten Weise deuten wollten. Der „Akt der Gestaltserfassung" kann in seiner Wiederkehr zur Grundlage eines neuen Erlebnisses werden, an dem die Zahl der fraglichen Punkte festgestellt wird, und der Akt der Erfassung der Dauer bzw. der „Mächtigkeit der Menge" der gehörten Uhrschläge (oder während des Schlagens verflossenen Zeitmomente) kann ebenfalls zum Ausgangspunkt der Bestimmung der Anzahl der Schläge genommen werden.

6. Der Akt als das tragende Element des Vorstellungserlebnisses.

6. Noch einige Erörterungen im Anschluß an einen Gedanken des Vorausgegangenen.

Wir sprachen von dem Füreinander-eintreten verschiedener Sinnesgebiete in der Reproduktion einer Wahrnehmung. Wenn manchen Individuen die anschauliche Reproduktion gewisser Sinnesgebiete, etwa von Farben oder von Tönen, ganz oder doch nahezu unmöglich ist, und dieselben Personen trotzdem imstande sind, Farben und Töne zu Gegenständen ihrer Vorstellungen zu machen, so hat man zur Erklärung dieser Tatsache meist an-

genommen, daß in diesen Fällen ein Ersatz der betreffenden anschaulichen Elemente durch solche aus andern Sinnengebieten stattfindet. Irgendwelche andersartige Empfindungen, die in dem Ganzen der Wahrnehmungserlebnisse der vorgestellten Töne und Farben enthalten waren, sollen die Originale dieser Ersatzvorstellungen bilden. Hinzuzunehmen ist dann noch die Hypothese, daß sich an diese Ersatzvorstellungen eine gedankliche Intention anschließt, welche auf die Farben oder Töne als die eigentlich „gemeinten" Gegenstände in irgend einer Weise „hindeutet". Wir würden dieser Auffassung eine andere gegenüberstellen können: Ton oder Farbe wird selbst vorgestellt, aber in unanschaulicher Weise durch Wiederkehr des Aktes, der im Originalerlebnis die Eigenart des Gegenstandes zum Bewußtsein brachte, mit dieser unanschaulichen Reproduktion treten begleitende Aktreproduktionen auf, Empfindungen anderer Sinnesgebiete vorstellend, die mit jenen Ton- oder Farbwahrnehmungen durch Berührungsassoziation sich verknüpft hatten. Diese Begleitvorstellungen werden durch die ihnen entsprechenden Empfindungen oder empfindungsartigen Vergegenwärtigungen „illustriert". Mir erscheint diese zweite Erklärungsart nicht gezwungener als die erste, vor der sie aber den Vorteil hat, daß jenes rätselhafte „Hindeuten" auf den eigentlich „gemeinten Gegenstand", von dem nur schwer angebbar sein würde, in welcher Weise es tatsächlich erlebt wird, nicht angenommen zu werden braucht.

Eine weitere Beobachtung, die mir dafür zu sprechen scheint, daß in der Reproduktion als „illustrative" Elemente Vorstellungen auftreten können, die im Wahrnehmungserlebnis selbst nicht durch ihnen entsprechende Empfindungen vorgebildet waren, entnehme ich meiner persönlichen Erfahrung. Wenn ich mich vergangener Situationen erinnere, indem ich sie mir als sichtbar vorstelle, so bin ich selbst oft in dieser Vorstellung mitvorgestellt. Diese Vorstellung meiner eigenen Erscheinung ist undeutlich und geht nicht ins Einzelne, sie ist noch weniger greifbar als die meist schon spärlich ausgestalteten übrigen Teile der Gesamtvorstellung, besonders scheint mir jegliche farbige Bestimmung zu fehlen, so daß ich zuweilen sagen möchte: ich stelle mich selbst als einen schwarzen Schatten oder sogar als eine mit Schwarz ausgefüllte Lücke in dem ganzen „Bilde" vor. Das Deutlichste in dem Ganzen solcher Vorstel-

lungen pflegen die Verhältnisse der räumlichen Lage der einzelnen Teile, daneben die Beleuchtung und vielleicht auch die emotionale „Stimmung" des Erlebnisses zu sein. Die Merkmale der Lage reichen aber aus, um zu bemerken, daß ich die Gesamtsituation nicht so vorstelle, wie ich sie damals in einem bestimmten Augenblick von meinen eigenen Augen aus wahrgenommen habe, sondern von einem andern etwas unbestimmten Augenpunkt aus, von dem aus ich mich selbst würde mitgesehen haben und ebenso wohl auch Gegenstände würde gesehen haben, die von einem bestimmten damals eingenommenen Standpunkt aus in meinem Rücken gelegen hätten. Ich erkläre mir diese eigentümliche Erscheinung daraus, daß sie erstens nicht auf eine einzelne visuelle Wahrnehmung sich gründet, sondern auf das durch eine Wahrnehmungsreihe gegebene Bewußtsein der gesamten räumlichen Situation; als besonders bemerkenswert aber kommt dazu, daß ich in dem Originalerlebnis doch auch ein Bewußtsein meiner eigenen Körperlichkeit gehabt habe, aber nicht eine visuelle Wahrnehmung, sondern eine taktile: dieser taktile Eindruck kehrt wieder, drängt nun aber wie die übrigen Vorstellungen zu visueller Illustration, so daß zwar nicht eine anschaulich visuelle Vergegenwärtigung entsteht, wohl aber ein Vorstellen, das sich als auf Visuelles gehend selbst erlebt. Die erwähnte Verschiebung des Augenpunktes wird in dem gedanklichen Aufbau dieser Gesamtvorstellung notwendig, sobald die Vorstellung des eigenen Körpers mit einbezogen wird. Daß solche Verschiebungen auch bei andern Beobachtern und überhaupt öfters vorkommen, dafür scheint mir die bei Stumpf (S. 57) zustimmend zitierte Bemerkung Lotzes zu sprechen: „einen vierseitig umschlossenen Hof überblicken wir auch in der Erinnerung nur dann gleichzeitig, wenn wir uns in die Vogelperspektive versetzen ..." — Das beschriebene Phänomen bereitet dem Verständnis keine Schwierigkeit, wenn wir annehmen, daß das Vorstellungserlebnis getragen wird von der Wiederkehr der ehemals zu einer „Erlebniseinheit", nicht aber zu einer „Bildeinheit", verwebten Auffassungsakte, und zwar hier von Auffassungsakten, die sich auf Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete beziehen. Zu diesen Auffassungsakten tritt eine gewisse illustrierende Ausführung des Bildes, die selbst mehr oder weniger oder auch gar keine anschaulich-visuellen Elemente enthält: wir können etwa annehmen, daß die wieder-

kehrenden Auffassungsakte selbst zunächst auf formale Eigenschaften gehen (Lageverhältnisse) und nur wenig Beziehung auf das visuelle Sinnesgebiet haben, das dann aber zur Illustration die Beziehung auf mögliche Gesichts- und Tast-Empfindungen und unter Umständen oder vielleicht auch stets bis zu einem gewissen Grade Empfindungen oder empfindungsartige Elemente hinzutreten. In unserem Falle würde wesentlich nur auf das Gebiet möglicher visueller Wahrnehmungen Bezug genommen werden [1]).

Diese Erklärung schließt natürlich nicht aus, daß in andern Fällen, wahrscheinlich sogar in der überwiegenden Mehrzahl, die Auffassungsakte eines Vorstellungserlebnisses nur durch Beziehung auf eben die Sinnesgebiete illustriert werden, an deren Empfindung sie sich in der entsprechenden Wahrnehmung anschlossen; wie denn wohl die meisten Menschen in visueller Vergegenwärtigung vergangener Situationen diese von ihrem damaligen Augenpunkte aus sehen.

Ich möchte noch weiter darauf hinweisen, daß auch von solchen Personen, die lebhaft anschaulich vorzustellen pflegen, wenn man sie nach Einzelheiten gerade vorgestellter Bilder fragt, oft die Antworten hört: „das weiß ich nicht"; dagegen kaum je: „dieses Merkmal stelle ich so oder so vor, aber es kann sein, daß es im Original anders ist", oder: „das Merkmal ist flüchtig und hat wechselnde Gestalten". Und zwar wird auch dann in dieser Weise geantwortet, wenn man nach Merkmalen fragt, an deren Stelle auch in einem nur einigermaßen ausgeführten Bilde kaum eine Lücke sein kann, so etwa: „welche Form haben die Ohren der eben vorgestellten Katze?", oder „wie sieht der Streifen an der Mütze des vorgestellten Briefträgers aus?". Als Erklärung hört man dann, „ich habe diese Eigentümlichkeiten noch nie gesehen", d. h. noch nie beachtet, zum Gegenstand der Auffassung gemacht. Ich erwähne diese

[1]) Erinnerungsbilder, die die eigene Person enthalten, werden mir — vollkommen zufällig — auch von anderer Seite mitgeteilt.

Mit der Eigenart dieser Erinnerungserlebnisse würde die schon erwähnte Auffassung P. F. Linkes der Vorstellungen als „Schachtelerlebnisse" kaum ohne gezwungene Umdeutung vereinbar sein. Offenbar stelle ich die fraglichen Vorstellungen nicht durch das Auge des das Originalerlebnis erlebenden Ich hindurch vor, also wohl auch nicht als sekundäre vom Ich wahrgenommene Gegenstände, denen gegenüber der primäre Gegenstand der Erinnerung in jenem wahrnehmenden Ich zu suchen wäre.

alltägliche und schon öfters aufgezeigte Beobachtung, weil sie mir ebenfalls darauf hinzuweisen scheint, daß selbst zwischen der sehr anschaulichen Vorstellung und ihrem Originalerlebnis ein „intellektueller" Akt steht, ohne welchen das erstgenannte nicht zustande kommt.

Ich erinnere ferner an ein sehr bekanntes Problem Humes: ist es möglich, eine zufällig noch nie gesehene Farbenschattierung, etwa ein besonderes Blau, vorzustellen, oder hat die vorstellbare Farbenreihe an dieser Stelle eine Lücke? Die Frage ist zwar praktisch kaum verwertbar, denn wie sollte man in einzelnen Fällen feststellen, daß man gerade diesen Eindruck einfacher Art noch nie gehabt hat? Die scheinbar schrankenlose Mannigfaltigkeit unseres Vorstellens scheint es uns aber grundsätzlich unwahrscheinlich zu machen, daß die Möglichkeit einzelner Vergegenwärtigungen von derartigen Zufälligkeiten der vorangegangenen Sinneserfahrung abhängig sein sollte[1]). So erklärt sich das unverkennbare Mißtrauen, das auch den sensualistischen Psychologen Hume abhält, ohne weiteres die aus der grundlegenden Annahme seines Standpunktes folgende Konsequenz zu ziehen, daß unbedingt alle einzelnen Vorstellungen auf einzelne vorangegangene Wahrnehmungen zurückgehen müßten. Von der Auffassung der Vorstellungserlebnisse aus, die wir hier diskutieren, fällt diese Schwierigkeit hinweg. Wenn zu jedem Empfindungserlebnis ein Auffassungsakt gehört, so enthält dieser eine irgendwie geartete Beziehung auf zahlreiche mögliche Empfindungen verwandter Art, oder besser ohne die Annahme eines solchen Heranziehens einzelner Empfindungserlebnisse ausgedrückt: der Auffassungsakt, der zu einer Farbempfindung gehört, enthält ein irgendwie geartetes Wissen um den Aufbau des Farbensystems oder einer gewissen Gruppe oder einer Dimension aus diesem System. Er ist in irgend einer Weise ein Bewußtsein des Konstruktionsgesetzes dieser Farbe. Es ist aber offenbar, daß mit diesem Konstruktionsgesetz mir nicht nur die eine zufällig gerade gegebene Farbe, sondern zugleich andere Farben, die auf Grund desselben Konstruktionsgesetzes bestimmbar sind, grundsätzlich bekannt würde. Ist dann weiter dieser Auffassungsakt auch das wesentliche Element des Vorstellungserlebnisses, so wird es begreiflich, daß es für die

[1]) Plausiblere Beispiele bei Hans Cornelius: Psychologie als Erfahrungswissenschaft (Leipzig bei B. G. Teubner 1897), S. 195 f.

Möglichkeit des letztgenannten und damit für den Bekanntheitscharakter einer entsprechenden neu gegebenen Empfindung und ähnliches mehr nahezu gleichgültig sein würde, ob ein gleichlautendes Wahrnehmungserlebnis tatsächlich schon vorausgegangen ist oder ob nur das in Frage kommende Konstruktionsgesetz, wenn auch durch nicht übereinstimmende Empfindungen hinreichend geübt und ins Einzelne entwickelt wurde.

7. Das Problem des „Relativismus".

7. Wir haben in den vorausgegangenen Überlegungen vorausgesetzt, eine Empfindung benötige eines Erfassungsaktes, der in irgend einer Weise ein Bewußtsein des Konstruktionsgesetzes ihrer Eigenart bedeute. Mag nun ein solches „Bewußtsein eines Konstruktionsgesetzes" wie immer des weiteren beschaffen sein, so scheint es und schien es doch auch uns festzustehen, daß in ihm Beziehungen irgend welcher Art auf mögliche andere Empfindungen von vergleichbarer Beschaffenheit enthalten sind. Unwillkürlich drängt sich da die Frage auf: was ist hier das Prius, bauen die in solchen Akten auf einander bezogenen Beschaffenheiten die zwischen ihnen bestehenden und erkannten Beziehungen auf oder entsteht die bestimmte Beschaffenheit erst in dem Akte des auffassenden Beziehens, wird sie erst durch diesen „gesetzt"? Wir rühren hier an eine alte, in den mannigfachsten Formen erörterte Streitfrage.

Zunächst bemerke ich zu dieser Frage, daß die von mir vorgeschlagene Auffassung der Vorstellungserlebnisse grundsätzlich die Stellungnahme auf jeder Seite der streitenden Parteien offen läßt. Trotzdem möchte ich mit einigen Worten auf die angedeutete Alternative eingehen, und zwar deshalb, weil meines Erachtens ein unlösbares und im Grunde nur scheinbares Problem in ihr aufgeworfen wird.

Wo und wie die Entscheidung zu suchen ist, darauf kommen wir vielleicht am leichtesten, wenn wir uns einige von Stumpf gegebene Gedankengänge vergegenwärtigen. Auf den ersten Seiten seiner Tonpsychologie [1]) wendet sich Stumpf gegen den „Relativismus", von dessen verschiedenen Formen er wohl gelten läßt, daß ein gewisser Wahrheitsgehalt ihnen zugrunde liegt, deren zu weitgehende Folgerungen aus diesen richtigen Beobachtungen oder Überlegungen jedoch zu unhaltbaren Behaup-

[1]) Bd. I Leipzig bei S. Hirzel 1883.

tungen führten. Stumpf räumt von Anfang an (S. 7) ausdrücklich ein, daß sich dem Erwachsenen keine Sinnesempfindung biete, die nicht in einem gewissen Maße beurteilt, in irgend einer Beziehung aufgefaßt würde, und er setzt am Schlusse seiner Erörterung des Relativismus (S. 22) hinzu, „daß diese Urteile, Auffassungen, Apperzeptionen den Inhalt der Empfindung wenn nicht verändern, doch mit einem andern verwechseln können." Er läßt also die urteilende Auffassung der Empfindung gelten, er glaubt ebenfalls, daß diese auf das „Verhältnis" derselben „zu andern Vorstellungen" gehe, und daß wir (wenigstens oft) so vorwiegend in eben diesen Urteilen leben, daß hieraus Täuschungen und Verwechslungen entstehen können. Er gibt aber nicht zu, daß die Empfindung selbst ohne jene Auffassung unmöglich sei [1]), hält es vielmehr für sicher, daß Beziehungen oder Verhältnisse als Grundlage ihrer Möglichkeit die zu einander in diesen Verhältnissen stehenden Gegenstände voraussetzten und nicht umgekehrt, und beruft sich auf verwandte Äußerungen Lotzes. Wir wollen auch diese kurz anziehen. Lotze [2]) spricht hier aus: „die Verhältnisse ..., die zwischen den bewußt gewordenen Eindrücken bestehen, sind es selbst, welche die Tätigkeit des Denkens als eine stets nur rückwirkende auf sich ziehen, und nur darin besteht diese Tätigkeit, so vorgefundene Verhältnisse zwischen den Eindrücken, die wir leiden, in Beziehungen der Inhalte umzudeuten". Wir sehen hier deutlich, wie der Streit um die Priorität des schaffenden Denkens oder des leidenden Empfindens den Hintergrund der Kontroverse bildet [3]).

Wie sollen wir uns zu diesem Streite stellen? Auf der einen Seite erscheint es einleuchtend, daß alle Urteile über irgend welchen Inhalt, daß alle Beziehungen zwischen Inhaltlichem dieses Inhaltliche nicht schaffen, sondern voraussetzen. Auf der andern Seite ist es wohl mehr als die bloß induktive Verallgemeinerung einer oft gemachten Erfahrung, daß wir unbezogene,

---

[1]) Die oft ausgesprochene, in sich widerspruchsvolle Meinung: unaufgefaßte Empfindungen seien zwar an sich möglich, könnten aber nicht „bewußt" werden, brauchen wir nicht zu berücksichtigen. Stumpf weist sie in einer gegen Ulrici gerichteten Erörterung (S. 12) ab.

[2]) Logik [2] (Leipzig bei S. Hirzel 1880). 1. Buch, 1. Kap. B., § 9, S. 24 f.

[3]) Aus der gleichen grundsätzlichen Stellungnahme in diesem Streit folgert L. (a. a. O. § 8, S. 22 f.), die „reine Logik" habe „ohne Zweifel die Form des Begriffes der des Urteils voranzusetzen".

unaufgefaßte Empfindungen niemals in unserm Bewußtsein vorfinden. Es scheint unvorstellbar, daß es rein isolierte Empfindungen geben könnte: von einem Bewußtsein, in dem nichts als ein Ton vorhanden wäre, würden wir uns versucht fühlen zu sagen, es „sei" selbst dieser Ton, und von einer Eigenart dieses einzigen Gegebenen würde, wie es scheint, auch nicht mit irgend welchem Sinne gesprochen werden können, wenn man nicht unvermerkt andere mögliche Gegebenheiten hinzudenkt. So geben sich auch die Beziehungen als Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtseins: je reicher und deutlicher das System der den Inhalt auffassenden Beziehungen, um so deutlicher die Eigenart des Inhalts selbst, um so höher die Stufe der Bewußtheit desselben; eine ganz beziehungslose, ganz unaufgefaßte Empfindung müßte bewußtlos sein, erscheint also unmöglich, und kann nur als Grenzfall schwindender Aufgefaßtheit und Bewußtheit überhaupt gedacht werden.

Jede der beiden Auffassungen drängt sich, so für sich betrachtet, als berechtigt auf. Und doch erscheint es als Widerspruch, einerseits eine Bestimmtheit, die dem Empfindungsinhalt an sich selbst eigen sein soll, zur Bedingung der Möglichkeit von Beziehungen, anderseits diese Beziehungen zur Bedingung der bewußten Empfindung machen zu wollen.

Worin liegt aber eigentlich dieser Widerspruch? Ist es nicht denkbar, daß Empfindung und Auffassung, daß bestimmter Inhalt und bestimmende Auffassung sich gegenseitig fordern, daß keine ohne die andere bestehen könne? Als fertig gegebene Tatsache läßt sich das Bewußtseinsgegebene wohl in dieser Weise betrachten, nur das Werden, das Entstehen eines Erlebnisses bliebe unverständlich. Zu seiner Erklärung wird ein Kausalverhältnis gesucht, aus dem der Erlebniszustand der uns gegebenen aufgefaßten Empfindung hervorgehen soll. Die Auffassung, d. h. die Beziehungen, und die Empfindung wirken irgendwie auf einander ein, die Frage aber ist: von welcher der beiden Seiten kommt dabei das Bewußtsein? Drei Antworten sind möglich. Entweder die Empfindung ist schon als unaufgefaßte bewußt und wird von der auffassenden Tätigkeit zum Ausgangspunkt des Beziehungsbewußtseins genommen. Oder: ein System möglicher Beziehungen ist im Bewußtsein zuvor gegeben oder doch angelegt, in dies wird die Empfindung, oder vielmehr der noch unempfundene Eindruck eines Äußeren auf das Sub-

jekt, eingeordnet und so zu einer bewußten Empfindung. Endlich drittens: es ist sowohl die bewußte noch unaufgefaßte Empfindung wie auch ein leeres Beziehungsbewußtsein zuvor gegeben und beide treten nun zusammen.

Im Falle der ersten Antwort bleibt dann die weitere Frage zu lösen: entsteht dies Beziehungsbewußtsein als ein gleichsam automatisches Produkt des Zusammentreffens verschiedener an sich bestimmter Empfindungen in einem rein rezeptiven gleichsam nur den Ort dieses Zusammentreffens darstellenden Subjekt, oder ist das In-Beziehung-setzen ein selbständiger Akt, der nur an der Hand der gegebenen Eigentümlichkeit der Empfindungen erfolgt?

Entsprechend bei der zweiten Antwort: wird durch den Akt des Beziehens die Eigenart der Empfindung erst gesetzt, gleichsam vom Subjekt erschaffen, oder ist dieser Akt an eine schon feststehende Eigenart der noch unaufgefaßten Empfindung gebunden?

Wir sehen, wie in diesen Fragen die alte Streitfrage wiederkehrt, ob der Inhalt des Bewußtseins aus dem realen Subjekt oder aus der transsubjektiven Wirklichkeit stamme, ob „angeborene Ideen" anzunehmen seien, oder ob aller Inhalt durch das Tor der Sinne in das Bewußtsein einziehe. Die Lehre von den angeborenen Ideen ist heutzutage ungebräuchlich geworden: es findet sich wenig Neigung zu der Annahme, daß ein fertiges System aller möglichen Beziehungen im Bewußtsein bereitliege, um die Empfindungen aufzufassen, daß also aller mögliche Bewußtseinsinhalt in einem solchen System gleichsam präformiert sei [1]). So dreht sich der Streit nur noch um die Frage, ob unbezogene Empfindungen im Bewußtsein möglich seien, oder ob erst aus dem Aufeinander-bezogen-werden von Empfindungen Bewußtsein entstehe. Diese Frage ist zu verstehen als eine Frage nach dem „Ursprung" des Bewußtseins oder vielmehr des bewußten Inhalts. In diesem Sinne bekämpft dann auch Stumpf (S. 10) die relativistische Behauptung: „jede Empfindung wird notwendig auf andere bezogen, es gibt schlechterdings keine

[1]) Vgl. Lotze a. a. O., S. 23. „Unsere Meinung kann nicht sein, daß im Anfange seiner Denkarbeit der logische Geist, ehe er einen weiteren Schritt wagte, diese erste seiner notwendigen Handlungen (nämlich die Gestaltung unserer Gedankenwelt) ein für allemal an der Gesamtheit seines Vorstellungsinhalts vollzogen habe.

reinen Empfindungen.“ Er weist ihr gegenüber darauf hin, daß es „in den Anfängen des menschlichen Bewußtseins“ so nicht sein könne, und wenn wir auch nicht wüßten, welche Empfindungen und wann sie zuerst auftraten, einmal müßte eine Empfindung als die erste aufgetreten sein, und diese könne nicht erst durch ihre Beziehung zu andern zum Bewußtsein gebracht worden sein, denn andere waren ja eben noch nicht vorhanden. In der Tat muß sich eine Kontroverse der vorliegenden Art stets auf die Frage der Möglichkeit der „Entstehung“ von Bewußtsein zuspitzen, da uns eine Betrachtung des uns vorliegenden bereits „entwickelten“ Bewußtseinslebens nur lehrt, daß tatsächlich unbezogene Empfindungen nicht nachzuweisen sind, aber natürlich nicht lehren kann, daß sie unmöglich sind.

Fassen wir aber eine solche Argumentation aus der Rücksicht auf einen notwendig einmal stattgehabten „Anfang des Bewußtseins“ näher ins Auge, so wird sie uns doch bedenklich. Offenbar kann ein Anfang des Bewußtseins weder von dem betreffenden Subjekt selbst, noch von andern beobachtet werden. Von ihm selbst nicht, weil es ja dann schon vor dem Anfang als bestehend vorausgesetzt werden müßte, von andern nicht, weil fremdes Bewußtsein überhaupt nicht beobachtet werden kann, sondern nur durch Analogie erschlossen wird. Nun sagt man weiter: kann der Anfang des Bewußtseins nicht beobachtet werden, so kann er doch gedacht werden, und er muß sogar gedacht werden, denn es erscheint selbstverständlich, daß das Bewußtseinsleben einmal angefangen hat; ist doch das Bewußtsein an das individuelle Leben gebunden, und sowohl das eigene individuelle Leben wie das fremde ordnen wir in die objektive Zeit ein, in der jedes Einzelne in langen Strecken ganz offenbar nicht vorhanden ist. — Ich muß demgegenüber gestehen, daß ich nicht weiß, wie es möglich sein sollte, sich etwas zu denken, was seinem Wesen nach unbeobachtbar ist. Vorstellbar ist es jedenfalls nicht, und so würde die Annahme eines anfangenden Bewußtseins nur bedeuten: wir sind gewiß, „daß“ es einmal angefangen hat, obwohl wir uns nicht im mindesten vorstellen können, „wie“ das geschehen ist.

Obwohl also Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen von Leben und Bewußtsein uns eine alltägliche Sache zu sein scheint, so ist es doch eine ganz unvorstellbare, undenkbare Sache. Ja, wenn man mir diesen Ausdruck erlauben will, sie

erscheint uns im Grunde immer gewissermaßen unglaubwürdig [1]). Wäre uns diese Tatsache des Entstehens und Vergehens nicht so gewohnt, so würden wir leicht bemerken, daß sich in der Frage nach Anfang und Ende des Bewußtseins genau die gleichen Schwierigkeiten und Widersprüche verbergen, wie in der nach Beginn und Ende der Welt. Und wenn wir geneigt sind, diese letztgenannte Frage als sinnlos anzusehen, weil es eine Zeit nur als Maß eines Geschehens, aber nicht außerhalb allen Geschehens geben kann, so gilt genau das Gleiche für das Bewußtsein.

Nun schössen wir wohl über das Ziel hinaus, wenn wir folgern wollten, die Rede von einem Anfang des Bewußtseins habe überhaupt keinen Sinn: so gut wie wir berechtigt sind, einerseits ein Entstehen und Vergehen objektiv-dinglicher Gegenstände in einem objektiven Verlauf physischen Geschehens als Gegenstand unseres Erkennens anzusehen und anderseits berechtigt sind, eine Verdinglichung unseres eigenen Bewußtseins mit gewissen jener dinglichen Gegenstände hypothetisch zu verbinden, müssen wir auch von einem Erwachen und Erlöschen dieses objektivierten Bewußtseins sprechen dürfen. Aber das dürfen wir aus den vorangegangenen Überlegungen entnehmen, daß in solchen Wendungen nie von dem Bewußtsein die Rede ist, das uns unmittelbar in der „Selbstbeobachtung" oder besser als Subjekt des Erlebens bekannt zu sein scheint, sondern immer nur von einem in der soeben bemerkten Weise zu räumlichen Substanzen hinzuzudenkenden. Und da mag es denn naheliegen, sobald wir nach dem Beginn des Bewußtseins in diesem Sinne fragen, an andere Gegenstände oder Vorgänge physikalischer Art zu denken, die seine Ursachen sein sollen. In einer „Urzeugung" gewissermaßen lassen wir Bewußtsein sich entzünden aus der Einwirkung physikalischer Vorgänge auf die

[1]) Vgl. die meines Erachtens der Sache nach durchaus richtige und richtig verwertete Bemerkung von Eduard Meyer in der anthropologischen Einleitung zu seiner Geschichte des Altertums[3] (Stuttgart u. Berlin bei J. G. Cotta 1910), S. 115: „der Mensch kann nichts denken oder vorstellen, ohne sein Ich dabei als denkend oder vorstellend vorauszusetzen. Dabei kann er sich auch nicht aus der Welt hinwegdenken; mit der Empfindung und Vorstellung irgend einer Außenwelt oder eines Objekts ist das empfindende oder vorstellende Subjekt unmittelbar gegeben. Darauf beruht die Vorstellung von der Beharrlichkeit und Unvergänglichkeit des eigenen Ichs, das was wir Unsterblichkeitsglauben nennen."

organisierte Materie. Unter bewußter oder unbewußter Beeinflussung durch diese Vorstellungsweise erscheint es uns selbstverständlich, daß eine Empfindung und daß nur eine Empfindung das zeitlich erste bewußte Ereignis in einem Organismus sein müsse. Sobald wir aber jene Beeinflussung durch physikalische Analogien abstreifen, verliert, scheint mir, dieser Gedanke alles Einleuchtende. Wie wir in die Wahrnehmung eines Menschenkörpers, wenn wir ihn als Träger eines Bewußtseins denken, nicht zuerst nur eine Empfindung, dann mehrere und erst als drittes Beziehungen zwischen den Empfindungen einlegen, sondern die ganze Struktur unseres eigenen Seelenlebens sozusagen „mit einem Schlage", so scheint es mir durchaus nicht ungereimt, das Erwachen des Bewußtseins als ein gleichzeitiges Auftreten dieser ganzen Struktur zu denken. Und wenn man Gründe hat, den ersten Stufen der Entwicklung ein in irgend einem Grade dumpferes Bewußtsein, eine geringere Bewußtheit zuzuschreiben, als wir sie in uns erleben, so sehe ich auch nicht ein, warum dieser geringere Grad nicht ebensogut durch Wertherabsetzungen von Momenten dieses Strukturganzen grundsätzlich denkbar sein sollte, wie durch Armut der Anzahl der anzunehmenden Elemente.

So würden zur Abweisung des oben in Stumpfs Fassung zitierten relativistischen Satzes nur allgemein-logische Erwägungen übrig bleiben wie die, daß die Beziehungen von den Gegenständen logisch abhängig seien und nicht umgekehrt (vgl. Stumpf a. a. O., S. 13). Wir brauchen aber diese Behauptung nur mit der verwandten zu vergleichen, daß die Urteile von den Gegenständen bestimmt würden und nicht die Gegenstände von den Urteilen, um zu erkennen, daß es sich hier um die Entgegensetzung einer grundsätzlich realistischen Betrachtungsweise gegen eine idealistische handelt. Und falls der Streit zwischen dem Realismus und dem Idealismus als grundsätzliche Einstellungen der Auffassung, als „Weltanschauungen" überhaupt entscheidbar ist, so ist er jedenfalls bisher noch nicht entschieden. So wird auch die Berufung auf die logische Priorität der Gegenstände von den in ihnen gegründeten Beziehungen den nicht überzeugen, der umgekehrt dazu neigt, die Gegenstände in Urteilen gegründet zu denken; denn wesentlich verleiht wohl nur der einmal übliche, dem praktischen Realismus des täglichen Lebens entstammende Gebrauch des Wortes „Beziehung"

im Sinne von etwas, das durch ein Hin-und-her zwischen zuvor gegebenem Festen entsteht, jenem ersten Satze den Anschein des Zwingenden.

8. Das Recht der Unterscheidung von anschaulichen Elementen und Akten des Bewußtseins.

8. In welchem Sinne und mit welchem Rechte unterscheiden wir anschauliche Elemente und Akte in der vorgeschlagenen Auffassung des Vorstellungserlebnisses?

Rein deskriptiv läßt sich, glaube ich, nicht erweisen, daß wir Inhaltliches und Akte, Erscheinungen und Funktionen als zwei generell verschiedene Arten der Komponenten unserer Erlebnisse unterscheiden müssen. Die Vermutung drängt sich auf, daß diese Unterscheidung letztlich zurückgeht auf die Deutung des Bewußtseinslebens aus einem Zusammenwirken der Tätigkeit der Seele mit den von außen, „aus der physischen Welt" sozusagen des Raumes und des eigenen Leibes stammenden Eindrücken. Ist es aber so, dann ist diese Unterscheidung damit noch keinesfalls als unberechtigt erwiesen, denn wir können gute Gründe haben, zu einer wissenschaftlichen „Erklärung" der seelischen Phänomene von der Annahme eines solchen doppelten Ursprungs auszugehen. Der vorwissenschaftlichen Auffassung des Seelischen und den gebräuchlichen Sprachbezeichnungen wohnt ohne Zweifel die gleiche Voraussetzung inne, sie liegt uns so tief im Blute, daß es schwer ist, sich in „unbefangener" Beobachtung nicht durch sie leiten zu lassen — auch in diesen Dingen begreift man wohl nie ganz, „wie anthropomorphistisch man ist". Aber das spricht eher für als gegen das Recht dieser Voraussetzung. Vielleicht folgt sie aus letzten Unterscheidungen, die für jedes Erkennen notwendig sind.

Um über diese grundlegenden Fragen Rechenschaft zu geben, wären Untersuchungen erforderlich, die uns hier zu weit führen. Ich muß mich deshalb mit der Aussprache gewisser Vermutungen und Andeutungen begnügen.

Wenn wir versuchen, uns ein Bild von der rein deskriptiven Eigenart psychischer Gegebenheiten zu machen, so kommen wir niemals davon los, sie von einem bestimmten Standpunkt oder einer bestimmten Einstellung aus aufzufassen. Dieser verschiedenen Einstellung gemäß ergeben sich von einander sehr verschiedene Darstellungen, von denen jede nur den

unmittelbar vorgefundenen Bestand des Erlebens zu beschreiben glaubt.

Man könnte etwa zunächst auf den Standpunkt treten, daß alles Gegebene gegenständlicher Art sei: wir haben Elemente von der Art der Farben, Töne, Drücke, Gerüche, Geschmäcke und weiter solche von emotionaler Natur. Allen kommen gewisse Orts- und Zeitbestimmungen zu, viele liegen räumlich außerhalb, andere, wie namentlich die Gefühle u. a., räumlich innerhalb der Grenzen unseres Leibes. Man mag unter diesen Gegebenheiten „sachhafte" und „gedankenhafte" als Gegebenheiten erster und zweiter Ordnung deskriptiv unterscheiden. Man mag weiter feststellen, daß sich Elemente in verschiedener Weise zu Gebilden verbinden können und so eigenartige Einheiten darstellen, die wir als „Gestaltqualitäten" erleben; so entstehen als räumliche Einheiten Gestalten und als zeitliche Vorgänge, ebenso aber auch „Allgemeinbegriffe" und andere Gebilde; wie diese verschiedenen Gebilde beschaffen sind, mag hier unerörtert bleiben[1]). Nirgends aber finden wir

[1]) Vgl. etwa Hans Cornelius: Transzendentale Systematik, München (Ernst Reinhardt) 1916, S. 25 und weiterhin. Vgl. ferner Stumpf „Erscheinungen und psychische Funktionen" aus Abhandlungen der Berliner Akademie d. W. 1906 (Berlin bei Georg Reimer 1907), S. 28 ff. St. führt hier den Terminus „Gebilde" ein, erwägt auch die Möglichkeit, daß man die Gebilde als das eigentlich Gegebene betrachten und in den Funktionen zur Deutung derselben eingeführte psychische Elemente sehen könne, nennt diese Auffassung aber „keine glückliche Lösung", besonders deshalb, weil sie zu den Schwierigkeiten des „Begriffsrealismus" führen würde: das „Allgemeine", Größe, Bewegung, Schlechtigkeit usw. müßte in diesem Falle als ebenso für sich seiend anerkannt werden, wie die Erscheinungen; jeder Sachverhalt, auch der falsche, würde nicht nur wahr, sondern sogar real sein. Und Sachverhalte wie „das Nichtsein des Cyklopen" würden unverständlich.

Mir erscheint diese Argumentation nicht durchschlagend, und wenn ich auch der Auffassung, daß die Gebilde ohne Rücksicht auf die sie tragenden Funktionen erfaßbar seien, nicht das Wort reden will, so halte ich sie doch auch nicht für widerlegbar. In einem allgemeinen Begriff, könnte man sagen, wird das gegebene Gleichsein eines Gegenständlichen, etwa das Rot der Rose, mit andern vorstellungsmäßig bewußten Gegebenheiten bewußt, während zugleich ein Bewußtsein da ist, daß dieselbe Beziehung des Gleichseins dies Gegebene auch mit weiteren jetzt nicht vergegenwärtigten „möglichen" Elementen verbindet. Wie nun diese gegebene Beziehung des Gleichseins auch aussehen mag (man könnte etwa denken an eine Neigung der übereinstimmenden Momente verschiedener Vorstellungen, miteinander

ein umfassendes „Bewußtsein“ diesen Elementen und Komplexen gegenüberstehen, nirgends läßt sich ein „Haben“ oder verschiedene Weisen des „Gehabt-Werdens“ von ihnen oder an ihnen unterscheiden. Alle feststellbaren Unterschiede liegen vielmehr in dem Inhaltlichen dieser Gegebenheiten selbst.

Den Gegensatz zu der soeben betrachteten bildet eine Auffassung, welche alles psychisch Gegebene als Zustände des Subjektes erlebt werden läßt. Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle usw. sind eigentümliche Weisen, in denen das Bewußtsein sich selbst bestimmt weiß. Zu diesen Zuständlichkeiten müssen dann noch weitere Erlebnisse der Deutung einiger derselben treten, welche diese auf äußere nicht zum Bewußtsein gehörige Gegenstände als ihre Ursachen beziehen. Solche Deutungen sind Gedanken, mithin ebenfalls Zuständlichkeiten des Bewußtseins. So fern es uns heutzutage liegen mag, eine solche Auffassung als eine Beschreibung unseres unmittelbar vorgefundenen Erlebnisbestandes gelten zu lassen, so zeigt doch ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung auch erst jüngstvergangener Zeit, daß manche als solche unmittelbare Darstellung des phänomenologischen Befundes angesehene Auffassungen des Seelenlebens diesem Schema mehr oder weniger entsprechen.

Zwischen den so angedeuteten einander entgegengesetzten

---

zu verschmelzen), so kann sie doch als mit den Beziehungsgliedern zusammen selbst gegeben angesehen werden und es erscheint mir keineswegs erforderlich, die Beziehung als nur in einer sie erfassenden Funktion und durch diese hindurch erlebbar anzusehen. Und auch die weitere Ausdehnbarkeit der Beziehung auf nicht gegenwärtige Gegebenheiten erfordert solche Heranziehung von Funktionen kaum: ist doch das gleiche Hinübergreifen auf Nichtgegebenes auch den unmittelbar gegebenen Raumbeziehungen eigen. Ich sehe auch nicht ein, daß solche Auffassung zu der Konsequenz des Begriffsrealismus führen müßte. Es könnte sehr wohl sein, daß nur „einzelne“ Elemente und Gebilde „wirklich“ und „allgemeine“ stets „unwirklich“ wären, der Unterschied des Wirklichen und Unwirklichen würde nämlich als ein dem Bereich des „Gegebenen“ immanenter angesehen werden müssen. Dann müßten wir es freilich ablehnen, von einer „psychischen Wirklichkeit“ der Erlebnisse zu sprechen, von denen das Gebilde des „Allgemeinen“ einen reellen Teil ausmacht (vgl. den oben im Text folgenden Satz). Wir würden „Wirkliches“ haben und „Unwirkliches“, das „Haben“ selbst aber unter die Frage seiner Wirklichkeit stellen zu wollen, ja es selbst nur zu einem „Gegenstand“ irgend welcher Art machen zu wollen, wäre eine auf unberechtigter „Introjektion“ beruhende Fälschung des Gegebenen.

Darstellungsweisen gibt es nun vermittelnde Annahmen, die in irgend einer Weise zweierlei Komponenten im Bewußtsein zu beobachten glauben.

Näher dem von uns zuerst betrachteten Schema, das nur gegenständlichen Inhalt kennt, steht da eine Auffassung, die zu diesen gegenständlichen Elementen Zuständlichkeiten des Bewußtseins hinzutreten läßt, welche jene in sich aufnehmen. Zu dem gegenständlichen Gehalt gehört, als das Medium sozusagen, in welchem wir ihn erleben (und durch das er wohl auch selbst seinen gegenständlichen Sinn hat) eine oder verschiedene Arten des Zu-Mute-seins. In einfachster Form die durchgängige Beziehung auf eine umfassende Einheit des sie erlebenden Bewußtseins. Oder aber mannigfache einfache und komplizierte Arten des Im-Bewußtsein-habens. Zu den „Erscheinungen" treten die „Funktionen".

Dem von uns zu zweit bezeichneten Schema steht die Auffassung näher, welche zwar alles Erlebte als Bewußtseinszustände faßt und so vom Bewußtsein und den „reellen" Bestandstücken desselben ausgeht, aber in diesen Bestandstücken „Intentionen", „Meinungen" findet, welche auf „Gegenstände" „hindeuten" oder „abzielen"; auf Gegenstände, welche selbst nicht als reelle Bestandstücke des Bewußtseins erlebt werden. So gehört es zwar zum Wesen des Bewußtseins, Bewußtsein „von" Gegenständen zu sein, die Gegenstände selbst gehören aber nicht zum Bewußtsein.

Ich glaube nun, daß alle die drei oder vier typischen Formen der Beschreibung des Erlebens eine relative Berechtigung haben, die erste und zweite unmittelbar als Beschreibungen, die dritte und auch die vierte eine noch ernsthaftere: aber nicht als rein beschreibende, sondern als zugleich theoretische Elemente einschließende, also zugleich erklärende oder deutende Auffassungsweisen.

Ich will nun versuchen, den Befund zu geben, den meines Erachtens ein von aller erklärenden Deutung absehendes, aber darum doch nicht einseitig eingestelltes reines Beschreiben geben würde.

Ich glaube: alles Erleben ist doppelsinnig. Es wird von der einen Seite ganz richtig beschrieben als ein unmittelbares Haben der Gegenständlichkeit: das Wahrnehmungserleben besonders trägt ganz vorwiegend dieses Gepräge. Es ist ander-

seits aber für alles Erleben charakteristisch, daß es daneben und vielleicht oft gleichzeitig als Zuständlichkeit des erlebenden Ich gefaßt werden kann. Auf eine dahin zielende Frage wenigstens wird es uns als solche Zuständlichkeit bewußt, und es ist ihm wesentlich, daß diese Auffassungsart jederzeit an es herangebracht werden kann. So gut wie wir uns also gegenüber dem unmittelbar als ein Da-sein der Gegenstände selbst erlebten Wahrnehmungsgehalt jederzeit darauf besinnen können, daß die Wahrnehmung und der in ihr jedesmal enthaltene Gehalt ein Zustand des Bewußtseins, des Ich ist, ebensogut können wir uns den Erlebnissen des Denkens und Vorstellens gegenüber bewußt machen, daß sie sich ganz und gar in erlebte Gegenständlichkeit auflösen lassen.

Ich will versuchen, dies deutlicher werden zu lassen an einer Besprechung der so viel umstrittenen „Bildertheorie" der Wahrnehmung und Vorstellung im Gegensatz zu der Lehre von der „Intenitonalität der Vorstellung" [1]).

Für die Wahrnehmung ist das Ding einfach da. In der Vorstellung im engeren Sinne werden wir uns bewußt, daß wir nicht „das Ding selbst" haben. Was wir hier haben, das denken wir als einen „Zustand des Ich", nämlich „des Bewußtseins". Diesen Zustand nennen wir gleichnisweise ein „Bild" des Dinges, weil wir uns bewußt sind, daß dieser Zustand eine eigenartige besondere Beziehung zu dem Dinge hat, dergestalt, daß es möglich ist, ihn mit dem Dinge selbst zu verwechseln.

Welcher Art die von diesem Abbildgleichnis gemeinte Beziehung ist, sehen wir aus einer genaueren Analyse solcher Erlebnisse. Während ich etwa in gegenwärtigen äußeren Wahrnehmungen lebe, d. h. deskriptiv ausgedrückt, die wahrgenommenen Dinge selbst für mich da sind, erlebe ich Anderes als Vergangenes. In die gegenwärtige Situation meines Arbeitszimmers schiebt sich die Straße, auf der ich gestern gegangen bin. Das Arbeitszimmer und die Straße lassen sich aber zu keinem Raumganzen verbinden. Vor allem hierdurch komme ich, wie es scheint, dazu, die Straße als „nicht selbst gegeben" zu denken, als „nur im Bilde" „innerlich" gegeben: die erlebte Straße wird mir zu etwas, das dem Zustand des Ich angehört,

---

[1]) Vgl. die Kantstudien XXI (Berlin bei Reuther & Reichard 1916), S. 219 ff. von P. F. Linke gegen Theod. Elsenhaus gemachten Ausführungen.

dem Zustande eben desselben Ich, welches mir in dem Raume meines Studierzimmers selbst gegeben ist.

Wie kann ich aber einen Zustand des Ich als „Bild" von etwas ehemals Wahrgenommenen oder überhaupt Wahrnehmbaren deuten? Ist dieser Zustand des Ich, dieses „Vorstellen der Straße" einem unmittelbaren Haben, einem Wahrnehmen der Straße ähnlich? Oder vielmehr, deskriptiv genauer, einem „Da-sein der Straße selbst" in dem Sinne, in welchem wir oben von dem Da-sein des Arbeitszimmers sprachen? Wenn ja, so entsteht die Frage: wie kann ein „Zustand des Ich" (im oben fixierten Sinne) einer (daseienden) Straße ähnlich sein? In dieser Frage wurzeln offenbar alle Schwierigkeiten, die einerseits durch die Bildertheorie, anderseits durch die Lehre von der Intentionalität gehoben werden sollen.

Um sie zu beantworten, kehren wir zu unserm Erlebnisbeispiel zurück. Wir hatten gesehen, daß vielleicht vor allem die Unmöglichkeit, Straße und Arbeitszimmer räumlich zu vereinen, den Anstoß gab, die Straße in einen sie abbildenden Zustand des Ich umzuwandeln[1]). Warum, so wird man fragen, deuten wir denn gerade die Straße in dieser Weise um, warum nicht lieber das Arbeitszimmer? Ist es nicht grundsätzlich ebensogut möglich, die Umdeutung an diesem vorzunehmen? Hierauf lautet unsere Antwort: Ja, das ist grundsätzlich ebensogut möglich, und wir sind uns auch dessen bewußt, daß es möglich ist, es sind nur besondere Gründe deskriptiver Natur vorhanden, daß wir die Umwandlung sich auf die Straße erstrecken lassen. Welcher Art diese Gründe sind, ist hier gleichgültig. Wichtig aber ist, daß wir uns bewußt sind, auch das Arbeitszimmer, das „selbst da ist", in einen Zustand des Bewußtseins umdeuten zu können[2]). Eben die uns bewußte Möglichkeit dieser Um-

[1]) In dieser Tatsache, daß gerade die räumliche Unvereinbarkeit mit dem Wahrgenommenen meist den Anstoß dazu gibt, sich des Vorstellungserlebnisses als solchen bewußt zu werden, scheint mir auch die Ursache dafür zu liegen, daß so viele Beobachter den wesentlichen Unterschied des Wahrnehmungs- und Vorstellungserlebnisses in einem doppelten Raumbewußtsein finden: die vorgestellten Gegenstände werden in einen bewußtermaßen andern Raum eingeordnet als die wahrgenommenen.

[2]) Diese Möglichkeit der Umdeutung jedes Selbstgegebenen in etwas nur subjektiv Vorgestelltes machen wir uns am besten daran deutlich, daß grundsätzlich von jedem Wahrnehmungserlebnis zugegeben werden muß, es könne auch eine „Täuschung" sein.

wandlung ist auch der Grund, durch den das „Arbeitszimmer selbst“ einer „Vorstellung des Arbeitszimmers“ ähnlich sein kann: das „Arbeitszimmer selbst“ kann gedeutet werden als „Wahrnehmung“, d. i. als Ich-Zustand, die Vorstellung wird ebenfalls gedeutet als Ich-Zustand; und diese beiden Ich-Zustände besitzen, ungeachtet der deskriptiven Unterschiede, die das eine als Wahrnehmung, als das Haben „des Gegenstandes selbst“, das andere als Vorstellung, d. h. als „Symbol“ oder „Abbild“ des Gegenstandes zu deuten veranlassen, übereinstimmende Momente, auf Grund deren sie als einander ähnlich bezeichnet werden.

Was folgt nun aus dieser eigentümlichen Möglichkeit, daß das Selbstgegebene in einen Wahrnehmungszustand umdeutbar ist? Es folgt nicht, daß das ursprüngliche Erlebnis deskriptiv anders dargestellt werden müsse: daß nämlich es selbst zu beschreiben sei, nicht als das „Da-sein des Gegenstandes“, sondern als ein „Bewußtsein von“ diesem Gegenstande, als ein „Meinen“ desselben, das sich anlehnt an irgend welche „reellen“ Erlebnismomente, seien diese nun Bestimmtheiten eines individuellen oder „transzendentalen“ Ich: eines Einzelbewußtseins oder eines „Bewußtseins überhaupt“. Es folgt vielmehr, daß der ursprüngliche Tatbestand der Wahrnehmung doppelsinnig ist. Er kann gefaßt sein als das unmittelbare Da-sein der Sache, er kann aber auch gefaßt werden als ein Wahrnehmungszustand des Ich; und jede dieser Möglichkeiten, besonders die zweite, uns meistens ferner liegende, kommt uns zum Bewußtsein, sobald wir Veranlassung haben, uns selbst eine nach der entsprechenden Richtung gehende Frage vorzulegen.

Und ebenso wie die Wahrnehmung ist das Vorstellungserlebnis doppelsinnig. Indem wir es als Vorstellungserlebnis auffassen, gilt es uns allerdings als Zustandsbestimmung des Ich und nur als solche, wir gingen aber in unserer Darstellung des betrachteten Falles davon aus, daß zunächst nur die „Straße von gestern“ in meinem Erlebnis war, also eine rein gegenständliche Gegebenheit[1]). Und diese bleibt in ihrem Erlebnisbestande unverändert, wenn sie nachher von gleichzeitigen Wahrnehmungen als Zustand des subjektiven Vorstellens unterschieden wird. Seiner rein deskriptiven Eigenart

[1]) Hiermit ist natürlich in keiner Weise gesagt, daß diese gegenständliche Gegebenheit ein anschaulich gegebener Gegenstand sein müßte.

nach ist also das Vorstellungserlebnis ebenso doppelsinnig wie die Wahrnehmung.

Nun ist es schon im gewöhnlichen Leben stets schwierig, irgend ein einzelnes Erlebnis so zu beschreiben, daß alle über den rein phänomenalen Erlebnisbestand hinausgehenden Deutungen ausgeschaltet bleiben. Denn diese fehlen niemals, und ihnen ist das Interesse unserer Auffassung in der Regel so ausschließlich zugewandt, daß wir uns gar nicht bewußt werden, wie oft wir solche Deutungen der unmittelbar selbst gegebenen Wirklichkeit gleichsetzen. Die Schwierigkeiten dieser Aufgabe wachsen, wenn es sich um eine allgemeine Charakterisierung des Erlebens als solches handelt. Eine strenge Scheidung von Deskription und Deutungen ist deshalb vielleicht gar nicht durchführbar. Ich glaube nun, daß der Zweck wissenschaftlicher Betrachtungen eine solche völlige Trennung des Deskriptiven von allen dasselbe auf die Grundlage für sich bestehender Realitäten beziehenden Deutungen auch nicht unbedingt erfordert. Das Ziel wissenschaftlicher Betrachtung bildet eine solche „reine" Beschreibung jedenfalls nicht. So tritt denn auch die Psychologie an die phänomenale Gegebenheit des Erlebens deutend heran. Indem sie die seelischen Gegebenheiten auffaßt, berücksichtigt sie zugleich die Frage: wie ist diese aufgefaßte Eigenart des Gegebenen real möglich? Sie bezieht den phänomenalen Inhalt des Bewußtseins auf in irgend einer Weise als real gedachte zugrunde liegende Vorgänge oder dingliche Gegenstände, deren realgesetzliche Verknüpfung den erlebten phänomenalen Bestand begreiflich erscheinen läßt.

In dem uns beschäftigenden Problem wird demnach eine „psychologische" Auffassung des Seelenlebens ebenfalls mit von der Bemühung um eine Erkenntnis des realgesetzlichen Baues dessen geleitet sein, was sie als psychische „Wirklichkeit" in irgend einem (bestimmten oder auch aus erkenntniskritischen Gründen unbestimmt bleibenden) Sinne, d. h. als reale Grundlage der phänomenalen Gegebenheiten des Erlebens ansieht. So würde sie also auch Gründe annehmen, auf welchen sie die von uns aufgewiesene Möglichkeit einer dem Erleben selbst immanenten doppelten Auffassung des Bewußtseinsgegebenen beruhend denken kann.

Da erscheint mir nun die im Folgenden skizzierte Hypothese als die nächstliegende.

Wir denken uns anschaulich-gegenständliche und subjektivzuständliche Elemente „Erscheinungen und Funktionen“ in dem Gegebenen in einem engen Ineinander. Dann scheint es verständlich, daß wir im tatsächlichen Erleben das eine Mal das Gegenständliche als den eigentlichen tragenden Gehalt des Erlebens ansehen und die zuständlichen Elemente zu bloßen „Charakteren“ zu „Färbungs-“ oder „Tönungsbestimmtheiten“ an diesem Gegenständlichen werden lassen. Daß uns dagegen das andere Mal in das Zuständliche, das den eigentlichen Gehalt des Erlebten ausmacht, das Gegenständliche nur eingewebt erscheint, daß es uns zu einer bloßen Bestimmtheit der Eigenart des Zustandes wird: daß das Anschauliche erlebt wird als das „Empfindungsmoment“ an dem das Erlebnis ausmachenden Akte.

Auf unsern Fall angewandt, ergibt sich dann etwa folgende Auffassung. Schon in der Wahrnehmung ist zugleich die „Vorstellung“ des Gegenstandes gegeben. Neben der Anschauung, welche uns zum Bewußtsein kommt, als das Da-sein des Gegenstandes selbst, steht die Vorstellung, welche wir als einen den Gegenstand erfassenden Ichzustand erleben. In der Wahrnehnehmung decken sich Anschauung und Vorstellung, und so überwiegt in der Regel die unmittelbare Deutung des Erlebnisganzen als „Selbstgegebenes“. In dem besonderen Falle des Vorstellungserlebnisses fehlt die Anschauung, oder das in dem Erlebnismoment etwa vorhandene Anschauliche deckt sich nicht mit dem Erfassungserlebnis der Vorstellung, so tritt jetzt die natürliche Deutung dieser letztgenannten als Zustand des Subjekts in den Vordergrund. Dieser Zustand des Subjekts besitzt den Gegenstand n u r noch in Form eines „Meinens“, und indem nebenher zugleich eine Illustration dieses Meinens vorhanden sein kann, wird durch diese der Gegenstand irgendwie „symbolisiert“ oder „abgebildet“ [1]).

---

[1]) An der in diesem Paragraphen angedeuteten Auffassung von der Doppelsinnigkeit des Erlebens mich orientierend, habe ich in meinem Buch: Die antithetische Struktur des Bewußtseins, Berlin (bei Georg Reimer) 1914, den Versuch gemacht, die Grundlinien einer struktur-psychologischen Theorie des Bewußtseins zu entwerfen. Die Absicht dieses Buches geht dahin, aus dem theoretisch anzunehmenden Bau des Bewußtseins ein Verständnis zu gewinnen für die verschiedenen möglichen Grundeinstellungen philosophischer Weltanschauungen und die grundlegenden Formen der denkenden Erkenntnis.

9. Der Begriff des Wesentlichen.

9. Wir wollen nun zum Schluß versuchen, uns die Bedeutung der „Wesentlichkeit“ oder „des Wesens“ genauer zu vergegenwärtigen, welche wir an Erlebnissen von den „unwesentlicheren“ Momenten glaubten unterscheiden zu sollen.

Für einen Kausalzusammenhang, der uns als das regelmäßige Nacheinander oder Miteinander zweier Komplexe von Momenten gegeben ist, sind „wesentlich“ diejenigen Momente, die ihn begründen. Wie wir erfahren, können nämlich manche Momente des gegebenen Ursach-Komplexes fehlen oder sich ändern, ohne daß an der Wirkung sich etwas änderte, während das Vorhandensein einzelner von ihnen, nämlich eben der „wesentlichen“ unerläßlich erscheint. In entsprechender Weise sind wesentlich diejenigen Momente einer Struktur oder eines zeitlich dauernden Zusammenhanges irgend welcher Elemente, mit welchen dieser Zusammenhang steht oder fällt, in welchen wir also wieder die „Gründe“ dieses Zusammenhanges und damit zugleich die Bedingungen seiner Dauer zu suchen hätten.

Wir nennen nun weiter auch an einem begrifflich gefaßten und meist durch einen Namen bestimmten „idealen“ Gegenstande diejenigen Momente wesentlich, von denen wir annehmen, daß sie eben diesen idealen Gegenstand „zu dem machen, was er ist“. Was bedeutet das? Wir werden auch hier annehmen, daß dieses „Wesen“ eben dasjenige ist, welches den Grund des Zusammenhanges enthält, hier also des durch den Begriff, sei es „geschaffenen“, sei es nur „gemeinten“, d. i. an einem Gegenständlichen „aufgewiesenen“, Zusammenhanges.

Wir wollen jetzt nicht den Fall annehmen, daß der Name (und damit der Begriff) der Gegenstandsart, um die es sich handelt, willkürlich aufgeheftet worden sei, das heißt, daß durch ihn eine Reihe (in physischem oder psychischem Sinne) „wirklicher“ Gegenstände an der Hand eines rein „beliebig“ und ohne „sachlichen Grund“ herausgegriffenen Merkmals zu einer „Art“ zusammengefaßt sind. Wäre es so, dann wäre eben dieses „willkürlich“ zum Leitfaden der Zusammenfassung genommene Merkmal das „wesentliche“ Kennzeichen dieses willkürlichen Begriffes. Wir streben aber in unsern Begriffen nach einer

Klassifikation der wirklichen Gegenstände, die nicht willkürlich sondern „natürlich“ ist. Und diese Bezeichnung einer möglichen Klassifikation oder eines möglichen Systems als natürlich weist uns wieder auf unsern ersten Begriff des Wesentlichen zurück, denn die Ausdrücke „Natur“ und „Wesen“ eines wirklichen Gegenstandes sind gleichbedeutend. Unser Streben nach einer natürlichen Klassifikation geht also wohl dahin, in dieser die wirklichen Gesetzmäßigkeiten der Dinge dadurch gewissermaßen abzubilden, daß wir sie zu den Gründen unserer Einteilung machen. Wir wollen solche Einzelgegenstände zu einer Art, solche Arten zu einer Gattung begrifflich zusammenfassen, welche „wesentlich“ zusammengehören, welche ihrem Wesen nach miteinander „verwandt“ sind. Wie nun im Sinne dieses Strebens nach natürlicher Klassifikation der Begriff des Wesentlichen genauer zu bestimmen wäre, ist nicht leicht anzugeben, sicherlich aber ist die von uns zuvor betrachtete Wesentlichkeit gemeint, das heißt also das für Kausal- oder Strukturzusammenhänge Wesentliche; anders ausgedrückt: es handelt sich um diejenigen Momente, welche real-gesetzliche Zusammenhänge bedingen.

Man wird nun diesem Gedankengang gegenüber geltend machen, daß wir zwei ganz verschiedene Bedeutungen des Wortes „Wesen“ und „wesentlich“ zu unterscheiden hätten: neben jenem von uns soeben betrachteten Begriffe des Wesens, welcher in ihm den Grund als real erfaßbarer Zusammenhänge kausaler oder struktureller Art sieht, gebe es noch einen zweiten Begriff des Wesens. Dieser gehe auf „ideale“ Notwendigkeitsbeziehungen, nämlich auf „rein-logische“, „transzendentale“, „mathematische“ oder „eidetische“, wobei dahingestellt bleiben könne, in welchem Maße und in welcher Weise die verschiedenen eben aufgeführten Termini miteinander synonym seien. Sicherlich liegt in dieser Unterscheidung ein berechtigter Kern. Ich glaube aber nicht, daß wir dem hier sich bergenden wirklichen oder wahren Unterschied richtig auf der Spur sind, wenn wir zweierlei Bedeutungen des Wesensbegriffs annehmen. Ich suche den Unterschied lieber in verschiedenen Arten der im Wesen begründeten Gesetzlichkeiten und glaube, daß man beide hier zu unterscheidenden Gesetzlichkeiten als „real“ bezeichnen kann, wenn auch vielleicht nur in einer nicht zu eng gefaßten Bedeutung des Wortes. Es handelt sich nämlich um die Ver-

schiedenheit physischer und psychischer Wirklichkeit und der beide aufbauenden „Realgesetze".

Betrachten wir ein Beispiel. Ich fasse in dem Begriff der „Röte" Momente sehr verschiedener wirklicher und möglicher Erlebnisse zusammen. Ich bin mir nun wohl bewußt, daß es nicht die Gesetzlichkeit der hier zusammengefaßten wahrgenommenen oder vorgestellten physischen Dinge ist, welche diese Zusammenfassung begründet: an den physischen Gegenständen als Gliedern der „Naturwirklichkeit" ist die Röte kein Merkmal, mit Hilfe dessen sich eine das „Wesentliche" abbildende Klassifikation schaffen ließe. Trotzdem bin ich mir doch auch bewußt, daß nicht bloße Willkür zur Abhebung eben dieses Merkmals drängt: ist der Gesichtspunkt der Farbigkeit auch nicht wesentlich für das Verständnis des kausalen und strukturalen Aufbaues der physischen Welt, so ist er doch wesentlich als einer, der für den Prozeß des Erlebens derselben von grundlegender Bedeutung ist. Nicht für den Aufbau physischer für sich seiender Wirklichkeit, aber für den der psychischen Wirklichkeit subjektiver Erlebniszustände ist das Farberleben, mithin auch das unter den Gesichtspunkt der Farbigkeit aufgetretene Roterleben ein wesentliches Moment. In diesem Beispiel, das uns zeigt, wie ein und dasselbe Merkmal in einem Sinne als unwesentlich, im andern als wesentlich erscheinen kann, sehen wir, daß wir dem schlechthin Gegebenen zweierlei Realgesetzlichkeit, nämlich physische und psychische, unterlegen können, und daß dementsprechend zweierlei Arten des „Wesens" an ihm vorausgesetzt werden müssen. Der Begriff des „Wesens" ist ein und derselbe in beiden Fällen: das Wesen ist das die gesetzlichen Zusammenhänge Begründende; aber es gibt zweierlei Gesetzlichkeiten und dementsprechend zweierlei Arten von Gegenständen, die unter diesen allgemeinen Begriff des Wesens fallen [1]).

[1]) Stumpf spricht (Erscheinungen und psychische Funktionen, S. 33, Anmkg.) von demjenigen, was er als das für seine Gebilde „Wesentliche" ansieht: „Unwesentlich ist, was für den Denkgebrauch (bzw. bei Werten für die weiteren Gefühle, Willensakte, Handlungen) keinen Unterschied macht. Es ist der der Logik bekannte Begriff der Äquivalenz, der hier auftritt. Man kann aus $a > b$ und $b < a$ das nämliche schließen. Wir unterscheiden also vom Gebilde selbst noch das Wesentliche, die Invariante, die ebenso durch den einen wie durch den andern Satz ausgedrückt ist, aber allerdings nicht für sich herausgehoben und ausgedrückt werden kann."

Nun kann man weiter darauf hinweisen, daß es noch „Wesen" in einem dritten Sinne gibt, das weder aus einer physischen noch psychischen realen Gesetzlichkeit diesen Charakter hat: Im „Wesen" des Dreiecks liegt, daß seine Winkelsumme = 2R ist. Um was für ein Realgesetz soll es sich aber handeln? Einerlei, ob der in der Definition des Dreiecks vorausgesetzte Euklidische Raum physische oder psychische oder überhaupt keine Realität hat, sondern nur „Konvention", also willkürliche Annahme ist, der obige Satz gilt. Warum? Um den Schluß von dem Konstruktionsgesetz des Dreiecks im Euklidischen Raume auf die Winkelsumme = 2R zu begründen, bedürfen wir nur des Begriffs der Identität des Gegenstandes mit sich selbst. Dieser Begriff aber gilt sowohl von physischen wie von psychischen Gegenständen, er gilt auch von nach Analogie beider willkürlich gebildeten. Es wird in ihm nichts vorausgesetzt als ein von dem Erlebnis seines Aufgefaßtwerdens als „unabhängig" unterschie-

---

Ich bin nicht sicher, ob ich aus diesen Worten eine mit der meinen übereinstimmende Auffassung des „Wesens" von Erlebnissen herauslesen darf. In dem angegebenen Beispiel wird dieselbe gegenständliche Beziehung, nämlich eine Beziehung der Größen a und b, in zweifacher Weise ausgedrückt. Meines Erachtens muß in der realen Struktur beider Erlebnisse ein Grund dafür angenommen werden, daß wir uns dieser Äquivalenz beider Gebilde in einem sie vergleichenden oder sonstwie zusammenfassenden Auffassungserlebnis bewußt werden können.

Vgl. auch Stumpf: Zur Einteilung der Wissenschaften (Sitzungsberichte der Berl. Akad. d. Wissenschaften von 1906 [Berlin bei G. Reimer 1907]), S. 7 f.

Einen mit dem eben angezogenen Gedanken Stumpfs verwandten Gedanken spricht Johannes Volkelt: Erfahrung und Denken (Hamburg und Leipzig bei Leopold Voß 1886), S. 174 aus, ohne den Terminus „Wesen" einzuführen. Man könne die Allgemeingültigkeit der Urteile und ebenso das für ihren Geltungscharakter maßgebende „transsubjektive Minimum" m e i n e n, ohne sich seiner ausdrücklich bewußt zu sein. Charakteristisch für diese Art des Innewohnens einer Meinung im Erlebnis sei, daß sich dieselbe „in dem weiteren Erkenntnisverlaufe mit einem E r f o l g e geltend" mache, „den auch das ausdrückliche Wissen ... haben würde"; „mein Bewußtsein besitzt diesen Gedanken in seinen konkreten F o l g e n für das weitere Erkennen, nicht aber in seiner prinzipiellen Allgemeinheit." Die hier zum Wesen gewisser Gedanken gehörigen, erst im weiteren Verlauf nachweisbaren Momente nötigen, wenn sie überhaupt irgendwie begreiflich gemacht werden sollen, offensichtlich zu einer Deutung, die ein psychisch-Reales hinter dem bewußten Gehalt des Erlebnisses sucht, oder doch in irgend einer Weise in diesem impliziert oder „versteckt enthalten" denkt, mithin dem Begriff des Wesentlichen einen realgesetzlichen Sinn gibt.

denes mit sich selbst Identisches, das bleibt, was es ist, wie immer auch etwa die Arten seiner Vergegenwärtigung in einem möglichen Erleben voneinander abweichen können. Diese Voraussetzung umschreibt den Begriff der Realität „überhaupt" unangesehen, ob physisch oder psychisch [1]).

So werden wir wohl zugeben müssen, daß auch Gegenständlichkeit oder Realität „überhaupt" ein „Wesen" hat. Dies so in einem dritten Sinne realgesetzliche Wesen der Gegenständlichkeit überhaupt ist das Forschungsgebiet der reinen Logik, während die mathematischen Wissenschaften im gleichen Sinne das Wesen gewisser besonderer Gegenstände behandeln, indem sie gewissermaßen die reine Logik auf diese anwenden. Vielleicht rechtfertigt es sich, neben der Physik und der Psychologie eine besondere Wissenschaft der „Gegenstandstheorie" zu unterscheiden und ihr dieses Gebiet zuzuweisen.

Eine grundsätzliche Änderung unseres Begriffes vom „Wesen" scheinen mir die vorstehenden Überlegungen nicht notwendig zu machen. Wenn alles Gegebene in doppelter Weise als Realgesetzen unterstehend gedacht wird, so mag es auch noch eine dritte Art von Gesetzlichkeit geben (eine „dritte" dürften wir sie eigentlich gar nicht nennen), die nur das den beiden andern Gemeinsame zu gesondertem Ausdruck bringt. Will man diese als eine „ideale" Gesetzlichkeit bezeichnen, die von „begrifflicher" Eigenart sei, so habe ich dagegen nichts einzuwenden. Wichtig ist nur, daß man Doppelsinnigkeiten des Terminus „ideal" vermeidet, denn oft wird auch die Gesetzlich-

[1]) Man könnte nun die Ausflucht versuchen, daß doch auch dieser Begriff der Gegenständlichkeit oder der Realität „überhaupt" ohne Sinn sein würde, wenn nicht von dem Identischen die mögliche Verschiedenartigkeit seines Erlebtwerdens unterschieden würde. Denn nur durch diesen Gegensatz möglicher Verschiedenartigkeit, die ihm gegenübertrete, besage der Begriff jener Identität irgend etwas. So sei also auch hier der Gegenstand ein subjektiv aufgefaßtes Transsubjektives. Hieraus könnte man dann entweder im idealistischen Sinne zu folgern suchen, daß wie alle Gegenständlichkeit, so auch „Gegenständlichkeit überhaupt" eine psychische Gesetzlichkeit des Auffassens bedeute, oder aber im realistischen Sinne, daß ihr Begriff eine verallgemeinernde Abstraktion aus dem Für-sich-sein physischer Gegenstände darstelle. Mir scheinen die nach dieser Richtung laufenden Argumentationen die Grundtatsache der „Doppelsinnigkeit des Gegebenen" zu mißdeuten und einen Auffassungssinn von den beiden grundsätzlich gleichberechtigten auf Kosten des andern zu dem alleingültigen machen zu wollen.

keit des psychisch Wirklichen im Gegensatz zu der des physischen als Grundlage eines Gebietes „idealer" Gesetze in Anspruch genommen.

Uns brauchen die angeschnittenen schwierigen grundsätzlichen Fragen hier nicht weiter zu beschäftigen. Die Klassifikation der Erlebnisse oder der in Erlebnissen unterschiedenen sie aufbauenden Elemente in Wahrnehmungen oder Empfindungen, Vorstellungen und so weiter geht, wie mir scheint, sicherlich nicht auf irgend welche „idealen" Wesensgesetze, sondern auf die Struktur der psychischen Wirklichkeit. Sie soll uns helfen, zu einem Begriffssystem zu gelangen, mit Hilfe dessen uns die Möglichkeit der psychischen Gegebenheiten begreiflich wird und wir zu einem Bilde des Aufbaues unserer seelischen Welt gelangen. Diesen Aufbau aber denken wir in wirklichen Erlebnissen, vermöge wirklicher psychischer Funktionen zustande kommend.

Versuchen wir nun die in den vorausgegangenen Überlegungen angedeuteten Bestimmungen des Begriffs des Wesens von Erlebnissen auf die Frage der für das Vorstellungserlebnis wesentlichen Momente anzuwenden.

Für das Bewußtsein würden wesentlich sein diejenigen Momente, die die gesetzliche Struktur desselben aufbauen, anders ausgedrückt: diejenigen, welche ein Bewußtseinsleben real möglich machen. In einer natürlichen Klassifikation müssen wir demnach die Einteilungsgründe derart wählen, daß den verschiedenartigen Funktionen, welche zum Aufbau oder zur faktischen Möglichkeit unseres seelischen Lebens zusammenwirken, die verschiedenen angenommenen Klassen entsprechen. Sicherlich trifft die Unterscheidung von Empfindung (oder Wahrnehmung) und Vorstellung eine in diesem Sinne wesentliche Verschiedenheit, und zwar deshalb, weil die erste einen Gegenstand unmittelbar gibt[1]), während diese als ein mittelbares Bewußtsein eines Objekts erlebt wird. Dabei ist es „unwesentlich", ob reine, d. i. unvermischte Erlebnisse von Empfindungen und Vorstellungen vorkommen oder auch nur vorkommen können, maßgebend für die Wesentlichkeit des Unterschiedes ist die Verschiedenheit der Funktion, die beiden Elementen in dem Aufbau unserer Bewußtseinswelt zukommt.

[1]) Jaspers „Leibhaftigkeit" bezieht sich wohl auf dieses Selbst-gegebensein.

Nun können wir weiter sagen: an dem Vorstellungserlebnis ist der Akt das wesentliche Moment, weil gerade durch ihn das Vorstellungserlebnis zu der „Repräsentation" zu werden geeignet ist, als welche wir es Vorstellung nennen. Der Akt stellt die Verbindung mit dem entsprechenden Empfindungsgehalt her, er macht es möglich, daß das Vorstellungserlebnis auf diesen bestimmten Gehalt als ihn symbolisierend bezogen werden kann, genau gesprochen: daß in einem weiteren Akt der Deutung das betreffende Erlebnis a l s Vorstellungserlebnis erkannt oder verstanden werden kann. Dieser Deutungsakt macht darum zwar nicht die deskriptive Eigenart des von ihm gedeuteten Erlebnisses aus, auch das ungedeutete Erlebnis würde vielmehr tatsächlich und in „realem" Sinne ein Vorstellungserlebnis sein, aber im Hinblick auf die M ö g l i c h k e i t solcher Deutung, die für jedes Vorstellungserlebnis besteht, sind wir überhaupt berechtigt, Vorstellungserlebnisse als eine eigenartige Klasse von psychischen Phänomenen anzusehen, und nachdem wir einmal diese besondere Klasse unterschieden haben, werden uns die deskriptiven Merkmale des Vorstellungserlebnisses, sei es nun im einzelnen Falle als solches gedeutet oder nicht, für eine wissenschaftliche Klassifikation zu Erkennungszeichen dieser besonderen Erlebnisklasse. Jener erste dem Vorstellungserlebnis selbst i m m a n e n t e Akt, der den Deutungsakt möglich machte, in welchem das Vorstellungserlebnis dem Gehalt eines Empfindungserlebnisse dadurch zugeordnet wird, daß der nichtselbstgegebene Gegenstand des Vorstellungserlebnisses mit dem in einem möglichen Empfindungserlebnis zur Gegebenheit kommenden identifiziert wird, dieser erste Akt macht also das Vorstellungserlebnis realiter zu dem, was es ist. Die etwa in dem Vorstellungserlebnis enthaltenen anschaulichen Elemente würden dagegen fehlen können, ohne daß es aufhörte, ein Vorstellungserlebnis zu sein, und sie würden sich ändern können, ohne daß es aufhörte, ein Vorstellungserlebnis der betreffenden Sache oder Eigenschaft zu sein; ändert sich aber jener Akt, so ändert sich die spezifische repräsentative Beziehung und fehlt der Akt, so ist es überhaupt kein Vorstellungserlebnis mehr, denn es wird unmöglich, ihm noch eine repräsentative Bedeutung zu geben.

Mit Rücksicht auf diese Tatsachen nenne ich also den Akt das „wesentliche" Moment des Vorstellungserlebnisses, das dieses zu dem macht, was es ist. Diese Wesentlichkeit scheint

sich mir nicht auf einen „eidetischen“ Charakter desselben zu beziehen, sondern den Wert zu bezeichnen, den das betreffende Moment für die Struktur des Erlebnisses und die Strukturgesetzlichkeit unserer Erlebnisse überhaupt hat: die Deutung des Vorstellungserlebnisses als Repräsentation ist nicht etwas, das diesem einen in irgend einer Weise „idealen Sinn“ gibt, sondern ein psychisches Ereignis, das unter bestimmten Bedingungen eintreten kann, unser Akt aber ist eine, wenn auch nicht die allein zureichende, reale Bedingung dieses Eintretens. Er ist also dem Vorstellungserlebnis deshalb wesentlich, weil er die Bedingung bildet für die Erfüllung der spezifischen Funktion, die dem Vorstellungserlebnis in unserm Seelenleben zukommt. Sicherlich kann man so zwar sagen: es gehört zum „Sinne“ des Vorstellungserlebnisses als solchen repräsentativ zu sein, und der Akt macht es repräsentativ. Aber dieses „Zum-Sinne-gehören“ geht nicht auf eine in dem Erlebnis notwendig enthaltene „Intention“, sondern auf die richtige Klassifikation der Erlebnisse als psychisch-realer Ereignisse und gründet sich auf die Bedeutung, welche Erlebnisse dieser Art für die reale Möglichkeit unseres Seelenlebens haben[1]).

10. Erfassungsakt und Intention als unanschauliche Erlebnismomente.

Wir haben den Erfassungsakt als ein unanschauliches Moment der Wahrnehmungs- und Vorstellungserlebnisse angesehen.

Ein anderes neuerdings vielbesprochenes unanschauliches Erlebnismoment ist das Bewußtsein der Gegenständlichkeit; man bezeichnet es mit Brentano und Husserl auch gern als die „Intention“, welche sich auf einen Gegenstand richtet. Wie sieht dieses Moment aus?

Das Moment der Gegenständlichkeit ist ein zu dem anschaulich Gegebenen hinzutretender „Gedanke“. Es schreibt dem Gegenstande ein eigentümliches Für-sich-sein im Gegensatz zu der Subjektivität des Erlebens zu. Hierin ist meines Erachtens im ursprünglichen Sinne eingeschlossen, daß der Gegenstand wirklich, daß er real ist und eben als etwas Reales von der Tatsache seines Erlebtwerdens unabhängig. Diese Realität oder dieses Für-sich-sein des Gegenstandes bringt mit

[1]) In den letzten Ausführungen versuche ich, meinen Standpunkt dem Edmund Husserls gegenüber abzugrenzen.

sich, daß ich mir jederzeit bewußt machen kann: dieser selbe identische Gegenstand kann in numerisch und auch in inhaltlich verschiedenen Erlebnissen (von mir selbst und andern Personen) erlebt oder „gemeint" werden. Ich möchte das die gegenständliche „Identität" nennen.

Gegen diese Auffassung des Gegenständlichkeitsmomentes scheint zu sprechen, daß es nicht nur reale und konkrete, sondern auch ideale und abstrakte Gegenstände gebe. Das ist natürlich zuzugeben, und zwar verhält es sich folgendermaßen.

Real ist, um einen bezeichnenden Ausdruck Brentanos anzuwenden, der „in modo recto" vorgestellte Gegenstand. Es gibt aber auch „in modo obliquo" vorgestellte Gegenstände [1]). Der Gedanke der Realität bedeutet nämlich, daß das Gemeinte eine bestimmte Stelle in der Raum- und Zeitordnung besitzt, welcher auch das erlebende Ich eingeordnet ist. Zu dieser Ordnung gehört nun auch jeder bestimmte Bewußtseinszustand des erlebenden Subjekts selbst. Und als inhaltliche Bestimmtheiten solcher Bewußtseinszustände besitzen dann auch ideale Gegenstände eine abgeleitete Realität, eine Realität „in modo obliquo". So ist etwa ein Kentaur der bestimmte Bewußtseinsinhalt bestimmt oder unbestimmt gedachter, aber jedenfalls realer Subjekte. Daran ändert der Umstand nichts, daß das Interesse des Erlebens oft ausschließlich der Beschaffenheit dieses Inhalts zugewandt ist und die Art der gegenständlichen Realität des Erlebten unbeachtet bleibt. Und eben solche Zuwendung auf die Eigenart der Beschaffenheit des Erlebten und das Absehen von der oder den realen Gegenständen oder Erlebnissen, an denen diese Beschaffenheit erlebt wird oder erlebt werden kann, unterscheidet dann wieder „abstrakte Gegenstände" von konkreten.

So gibt es also keinerlei Erlebnisinhalte, denen nicht in modo recto oder obliquo das Moment der Gegenständlichkeit anhinge oder auf Befragen zugestanden werden würde.

Wie kommen wir nun dazu, dieses Moment der Gegenständlichkeit von dem anschaulich Gegebenen überhaupt abzusondern, warum verschmilzt es uns nicht mit diesem zu einer jedesmal untrennbaren Einheit?

---

[1]) Vgl. Franz Brentano: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene (Leipzig 1911), Anhang, bes. S. 149.

Würde dieses Moment der Gegenständlichkeit von dem anschaulich Gegebenen für unser Bewußtsein gleichsam aufgesogen werden, so müßten die Unterschiede in der Eigenart (modus rectus und obliquus) und in dem Bewußtheitsgrade des Gegenständlichkeitsmoments uns als Unterschiede des anschaulich Gegebenen selbst zum Bewußtsein kommen. So aber kann d e r g l e i c h e anschauliche Gehalt in v e r s c h i e d e n e r Weise und mit v e r s c h i e d e n e n Bewußtheitsgraden als gegenständlich erlebt werden. Die Möglichkeit einer solchen Absonderung des gegenständlichen Momentes von dem Anschaulichen, welche dann wieder dieses Gleichfinden der Inhalte von in ihrer Gesamtbeschaffenheit verschiedenen Erlebnissen möglich macht, diese Möglichkeit scheint mir darauf zu beruhen, daß in unsere unmittelbare Auffassung des eigenen Erlebnisses stets psychologisch-genetische Gedanken mehr oder weniger deutlich eingehen: da ist uns dann das Anschauliche der von der äußeren Einwirkung unmittelbar in uns hervorgerufene Erlebnisbestandteil, während das Moment der Gegenständlichkeit ein aus dem Subjekt selbst stammender Gedanke ist.

Wie verhält sich nun unser Erfassungsakt zu diesem Gegenständlichkeitsmoment?

Zunächst seiner Eigenart nach.

Auch der Erfassungsakt ist unanschaulich, ist ein „Gedanke". Auch er gelangt dadurch zur Abhebung von dem Anschaulichen, daß er mit verschiedenen Graden der Deutlichkeit zu diesem hinzutreten kann: die Eigenart einer anschaulichen Beschaffenheit kann uns mehr oder weniger deutlich zum Bewußtsein kommen. Und noch merklicher wird dieses Besonderssein des Erfassungsmomentes, wenn wir an Beispielen erfahren, daß die Erfassung auch inhaltlich etwas anderes zum Bewußtsein bringen als das anschaulich Gegebene. Wenn wir gewisse „Sinnestäuschungen" wie Meyers Florkontrast oder Herings Gedächtnisfarben als Täuschungen erkennen, so sind wir überzeugt, daß die „erfaßte" Eigenart von der unserer sinnlichen Wahrnehmung „gegebenen" unter dem Einfluß von Assoziationen oder sonstigen „zentralen" Bedingungen abweicht. Grundsätzlich ebenso liegt es bei der bekannten Täuschung über die Größe des aufgehenden Mondes. Die von den Sinnen aufgenommene Größe ist sicherlich keine „Täuschung"; und gerade, weil wir das Moment der Erfassung einer Beschaffenheit von

dem Gegebensein derselben meist nicht unterscheiden oder weil wir die Übereinstimmung beider als selbstverständlich voraussetzen, sind wir erstaunt, wenn etwa bei dem letztangeführten Beispiel Sextantenmessung oder Photographie uns belehren, daß die Täuschung nicht physikalisch bedingt ist, daß wir also, da zur Annahme einer physiologischen Täuschungsursache kein Anhalt vorliegt, eine rein gedankliche, „psychologische" Täuschung annehmen müssen.

So erscheint also auch der Erfassungsakt als ein unanschauliches Moment, das zum anschaulich Gegebenen hinzutritt.

Dieser Erfassungsakt scheint mir nun zuletzt jedesmal auf ein Einordnen der betreffenden Beschaffenheit in eine Ordnung von Beschaffenheiten hinauszukommen, die unter einer bestimmten Hinsicht miteinander vergleichbar und alle in verschiedenem Grade einander ähnlich und voneinander verschieden sind. Da uns diese Ordnungssysteme sehr geläufig sind, so begnügen wir uns in der Regel damit, die neu gegebene Beschaffenheit mit einer bereits eingeordneten zu identifizieren: wir erleben sie als „bekannt". Die resultierende Eigenart des Erlebnisses ist aber so, als ob wir die Einordnung in das System vollzogen und uns die für dieses maßgebenden Ähnlichkeitsbeziehungen bewußt gemacht hätten. Wir sagen deshalb mit dem in solchen Fällen üblichen Sprachgebrauch: die Einordnung in das System vollzieht sich im Unbewußten.

Nun zu dem realen Verhältnis des Auftretens von Erfassungsakt und Gegenstandsintention.

Erfassungsakt und Gegenständlichkeit sind einander in eigentümlicher Weise korrelat.

Der Gegenstand ist ein dem Erleben gegenüberstehendes Für-sich-seiendes. Das anschaulich Gegebene wird als eine Bestimmtheit oder Eigenschaft dieses Für-sich-seienden „vergegenständlicht". Die Erfassung dieser gegenständlichen Eigenart erscheint dann als ein Erlebnis subjektiven „Bestimmens" oder „Messens" derselben. Und wie ein und derselbe Gegenstand in verschiedenen Erlebnissen erlebt werden kann, so ist umgekehrt auch das Messungserlebnis an sich gleichgültig dagegen, auf welchen für-sich-selbst-realen Gegenstand es gerade Anwendung findet. Das gleiche (d. h. das hinsichtlich seiner Beschaffenheit, die ja das an ihm Interessierende ist, gleiche) Messungserlebnis kann an verschiedene Gegenstände

herangebracht werden, welche dann trotz ihrer numerischen Verschiedenheit unter dem Gesichtspunkt der betreffenden Messung als „gleich" bezeichnet werden. Besonders mit Rücksicht auf diese „Allgemeinheit" des Messungserlebnisses pflegt man es als „Begriff" zu bezeichnen[1]). So entstehen gleichzeitig Gegenständlichkeit und begriffliche Erfassung, indem das Für-sich-sein des Gegenstandes der Subjektivität seines Aufgefaßt- oder Bestimmtwerdens gegenübertritt. Intention und Erfassungsakt sind Korrelate.

Kompliziert und leicht verwirrbar wird diese Sachlage dadurch, daß einerseits auch die „Gegenständlichkeit" des Gegenstandes erfaßt werden kann, d. h. daß man auch das Bewußtsein dieser Gegenständlichkeit als etwas in einem Erfassungsakt bewußt Werdendens ansehen kann. Das wird besonders klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Gegenständlichkeit im ursprünglichen Sinne gleich bestimmter Lokalisation in Raum und Zeit ist. Anderseits ist auch jeder Erfassungsakt als reales Erlebnis gegenständlich und diese Gegenständlichkeit wird wieder leicht mißdeutet, indem sie mit der eigentümlichen Allgemeinheit des Begriffes zusammengeworfen wird. Man verwechselt die Begrifflichkeit des Begriffes mit der Identität des Gegenstandes, weil der Begriff eine auf verschiedene Gegenstände anwendbare feststehende und in diesem Sinne „identische" Bedeutung hat.

Aus diesem Korrelationsverhältnis, in dem Gegenständlichkeit und Erfassungsakt (oder allgemeiner Begriff) zueinander stehen, werden Verschiedenheiten der theoretischen Auffassung überhaupt verständlich, wie sie uns etwa bei Husserl und Stumpf begegnen.

Husserl scheint das Wesentliche der Gegenständlichkeit darin zu finden, daß das Gemeinte eines Erlebnisses uns als identisch bewußt sein kann mit dem, welches andere inhaltlich abweichende Erlebnisse gemeint haben oder meinen werden. Der Gegenstand wird immer nur in einer aus der ganzen Reihe

---

[1]) Der Begriff ist also nicht nur, wie Külpe, Realisierung I (Leipzig 1912), S. 9 meint, dasjenige, welches einem Zeichen seine Bedeutung gibt, indem es dieses einem Gegenstande gesetzmäßig zuordnet, sondern es ist der eigentümliche, erfaßbare „Sinn" jedes gegenständlichen Erlebnisses.

der ihm möglichen „Abschattungen“ angeschaut[1]). Es ist leicht zu sehen, daß diese Auffassung die oben erwähnte „Identität“ des „für-sich-seienden“ Gegenstandes im Auge hat.

Für Stumpfs Auffassung ist dagegen der Gegenstand wesentlich ein „begriffliches Gebilde“, der Denkgegenstand bildet sich „aus dem Vorstellungsmaterial durch allgemeine Begriffe“[2]). Dabei kann ein und derselbe Begriff in unserem Bewußtsein auf verschiedene Weise dargestellt werden (Sieger von Austerlitz oder Besiegter von Waterloo); ist es doch bezeichnend, daß das im Begriff sich für uns bildende Gegenständliche „ohne Rücksicht auf den momentanen Denkakt aufgefaßt wird“, d. h. daß „in den Begriffsinhalt das Merkmal des individuell-augenblicklichen Denkens... Fühlens, Wollens, worin jene ... Inhalte gegeben sind, niemals eingeht“. Es ist deutlich, daß bei dieser Auffassung der Gegenständlichkeit eben das im Vordergrunde steht, was wir den Erfassungsakt nannten: die Gegenständlichkeit wird verdeutlicht, indem das Erlebnis beschrieben wird, zu welchem der Gegenstand das Korrelat ist.

Beide Auffassungen sind richtig. Denn einerseits ist der Gegenstand das, dessen Für-sich-sein zu unserm subjektiven Erleben im Gegensatz steht. Dies subjektive Erleben hat zum Inhalt die erfaßte anschauliche Gegebenheit: mithin weist diese auf den Gegenstand nur hin, „meint“ sie ihn nur, ohne ihn zu „haben“. Anderseits aber wird doch das anschaulich Gegebene selbst als gegenständlich erlebt: es ist diejenige Beschaffenheit oder dasjenige Merkmal des Gegenstandes, das sich uns gerade vergegenwärtigt. Der Charakter dieses Gegebenen eben als Merkmal eines Gegenstandes entsteht aber dadurch, daß wir uns des Für-sich-seins desselben bewußt werden im Gegensatz zu dem „zufälligen“ Erlebnis, in dem es uns jetzt gegeben ist. So haben wir auf der einen Seite den Gegenstand, auf der andern das Erleben desselben. Wenn nun dieses nicht sogleich wieder vergegenständlicht, d. h. als in der Zeit

---

[1]) Ganz ähnlich faßt auch Hans Cornelius (u. E. v. Aster) die Gegenständlichkeit als das Gesetz der zu einer Wahrnehmung hinzutretenden Wahrnehmungserwartungen. Verwandt wieder Kants Definition: Gegenstand ist „das Etwas, davon der Begriff eine Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt“, was C. hervorhebt, aber auch J. St. Mills „Empfindungsmöglichkeiten“.

[2]) Vgl. Einteilung, S. 6 ff.

bestimmter Zustand eines realen Bewußtseins gedeutet wird, bildet es als erlebte reine Beschaffenheit (als „reines Quale", wie Husserl einmal sagt) den natürlichen Gegensatz zu jenem für-sich-seienden Gegenstande. Und nachdem so der Vorstellungsinhalt sich „von der ursprünglichen Anschauung und ihren räumlichen und zeitlichen Verbindungen losgerissen hat", nachdem er „ein inneres Bild geworden (und uns als solches bewußt geworden) ist, das frei reproduziert werden kann, hat er auch schon die Fähigkeit, mit andern Vorstellungen zu verschmelzen und als Prädikat in einem Urteile aufzutreten", d. h. er ist eine „allgemeine, auf eine beliebige Vielheit anwendbare Vorstellung" geworden [1]).

Es ist bemerkenswert, daß in diesen verschiedenen Auffassungen der Gegenständlichkeit das anschaulich Gegebene das erste Mal (als ein in den Auffassungsakt eingewebtes Moment) zum subjektiven Erlebnis gezählt, das zweite Mal dagegen als selbst „vergegenständlicht" angesehen wird. Daß beides möglich ist, ergibt sich aus der früher besprochenen Doppelsinnigkeit unseres Bewußtseinsinhalts.

Zum Schluß möchte ich noch ein Wort über die Bedeutung des Terminus „anschaulich" an die letzten Ausführungen anknüpfen.

Anschauung ist nach alter Überlieferung der Gegensatz zu Denken und bedeutet das aus der sinnlichen Berührung mit den Gegenständen selbst hervorgehende Bewußtsein von denselben. Wollen wir diese Beziehung auf eine Theorie der Entstehung der verschiedenen Momente unserer Erlebnisse so weit als möglich ausschalten, so würden wir als die anschaulichen Momente unserer Erlebnisse diejenigen anzusehen haben, die wir im Erleben selbst unmittelbar „gegenständlich" deuten, während wir als unanschaulich die anzusehen hätten, welche wir zunächst als subjektive Zustände zu erleben glauben, ohne daß deshalb notwendig Zweifel auftauchen müßten, ob uns diese subjektiven Zustände über die Bestimmtheiten der Objekte richtig belehren.

Dieser Bedeutung entspricht es, wenn wir in erster Linie die sinnliche Wahrnehmung anschaulich nennen, während die Anwendbarkeit des Terminus auf die emotionalen Momente un-

[1]) Zitiert nach Chr. Sigwart Logik I [3] (Tübingen 1904), S. 56 f.

serer Erlebnisse zweifelhaft erscheint, die intellektuellen Akte (Gegenständlichkeit und Beschaffenheitserfassung) dagegen als zweifellos unanschaulich angesprochen werden. Gefühle nämlich sind zwar subjektive Zustände, das Ich aber, dem sie angehören, wird doch anderseits in geläufiger Weise als ein realer Gegenstand in Raum und Zeit erlebt. Die Erfassung der Gegenständlichkeit eines Gegenstandes jedoch oder die Bildung eines Begriffes von seiner Beschaffenheit stehen zu dem Objekte selbst als ausgesprochen der Subjektseite angehörig im Gegensatz [1]).

Jede dieser drei soeben unterschiedenen Klassen von Erlebnismomenten hat seine deskriptive Eigenart. Auf sie zielt die Bezeichnung als anschauliches oder unanschauliches Moment. Wir würden also bestimmen: Anschaulichkeit ist die bekannte deskriptive Eigenart derjenigen Erlebnismomente, die wir unmittelbar als gegenständlich zu erleben pflegen [2]).

---

[1]) Es war deshalb irrig, daß ich in meiner Antithetischen Struktur des Bewußtseins, S. 82, die innere Wahrnehmung des eigenen Vorstellens als „anschaulich" bezeichnete.

[2]) Wilhelm Wirth (Zur Orientierung der Philosophie am Bewußtseinsbegriff in Volkeltfestschrift, Leipzig 1919, S. 9) meint, daß Anschauung soviel bedeute wie „klarere Bewußtheit" im Gegensatz zu dem „unklar" oder „vielleicht nur symbolisch Vorgestellten". Ich kann dem nicht beipflichten. Allerdings geben uns die Wahrnehmungen eine besonders große Gewißheit, den Gegenstand zu erkennen, aber diese Erkenntnisgewißheit ist etwas anderes als Klarheit: auch die klarste Vorstellung kann ihren Gegenstand falsch darstellen. Anschaulichkeit ist dagegen die Eigentümlichkeit des Erlebnisses, welche es uns als ein unmittelbares Hinnehmen des Gegenstandes erleben läßt und damit den Anlaß zu jenem Vertrauen gibt.

Namen- und Sachregister.

Abstoßung siehe Anziehung.
Ähnlichkeitsgrade und -reihen 18 f., 69.
Akt 16, 33 Anm. 1, 50 ff.
— als wesentliches Moment des Vorstellungserlebnisses 65 f.
Aneignen siehe Haben.
Anfang des Bewußtseins 47 f.
Anschauliche Elemente 50 ff.
Anschaulichkeit 72 f.
Anziehung und Abstoßung 18 f.
Allgemeinheit siehe Begriff.
Apperzeption siehe Erfassungsakt.
Aster, v., E. 71 Anm.

Baeumker, Cl., 27, Anm.
Begriff 70 f.
Beschreibung siehe Gegebenes.
„Beseelendes" Moment 27.
Bestimmen oder Messen im Erfassungsakt 69 f.
Bewußtsein „von" 56.
Beziehungen und Gegenstände 45 f., 49 f.
Bildertheorie 54 ff.
Brentano, Fr. 24 f., 66, 67.
Bühler, K. 19 Anm., 25 Anm., 26 Anm.

Cornelius, H. 42 Anm., 51 Anm., 71 Anm.

Deskriptiv siehe Gegebenes.
Deutungsakt und Deutbarkeit 33.
Disposition, erregte 8 Anm. 2, 27 ff.
Doppelsinnigkeit des Gegebenen 53 ff.

Elsenhans, Th. 54 Anm.
Empfindung und Vorstellung, Unterschied und Übereinstimmendes beider 9 ff., 11 ff., 20 ff.
Empfindungsartige Elemente 22.
Empfindungserlebnis siehe Vorstellungserlebnis und Wahrnehmung.
Empfindungsmoment 10.
Erdmann, B. 8 Anm. 2, 27 Anm.
Erfassungsakt siehe auch Konstruktionsgesetz, unbewußt, unaufgefaßt 14 f., 16 ff., 29 f., 41 f., 42 f., 68 ff.
Erscheinungen siehe Funktionen.

Fechner, Th. 23.
Funktionen 53.

Gebilde 51.
Gedanken 19 Anm., 22 f., 66 ff.
Gegebenes siehe auch Selbstgegebenes.
Gegebenen, vier verschiedene Beschreibungen des 50 ff.
Gegenstand siehe Gegenständlichkeit.
Gegenstandstheorie, Gegenstand „überhaupt" siehe Wirklichkeit „überhaupt".
Gegenständlichkeit und Realität 66 ff.
Gestaltqualitäten 51.

Haben, bloßes, im Gegensatz zu Erfaßthaben oder Aneignen 14 f., 20.
Herings Gedächtnisfarbe 68.
Hinsicht der Vergleichung 19.
Hume 42.
Husserl, Edm. 16 Anm., 27 Anm., 66, 66 Anm., 70, 72.

Idealgesetz siehe Wirklichkeit „überhaupt".
Illustration des Vorstellungserlebnisses durch empfindungsartige Elemente 32, 33 f.
Illustrationen aus andern Sinnesgebieten 37 f., 39 ff.

Intellektueller Akt siehe Erfassungsakt.
Intention 24 ff., 39, 53 ff., 54 f., 66.

Jaspers 32, 64 Anm.

Kandinski 32.
Kant 19 Anm., 71 Anm.
Kofika 33.
Konstruktionsgesetz einer Vorstellung siehe Erfassungsakt, Nachschaffung.
Kries, v. 27 Anm.
Külpe, O. 19 Anm.

Leibniz 15.
Linke, P. F. 8 Anm., 25 Anm., 27 Anm., 33 Anm., 35 Anm., 41 Anm., 54 Anm.
Lipps, Th. 33 Anm. 3.
Lotze, H. 23, 40, 44, 46 Anm.

Meinung siehe Intention.
Messen siehe Bestimmen.
Meyer, Eduard 48 Anm.
Meyers Florkontrast 68.
Meynert 23.
Mill, J. St. 71 Anm.
Mond, Täuschung über seine Größe 68 f.

Nachschaffung der Empfindung im Erfassungsakt 35.
Natur siehe Wesen.
Natürliche Klassifikation 60, 64.

Ordnungssysteme von Beschaffenheiten 69.

Phänomenologische Einstellung siehe auch Husserl 10 Anm. 2.

Raumverdoppelung siehe Vorstellungsraum.
Realgesetzlicher Bau des Erlebnisses siehe auch Wesen 57 f.
Realität siehe Gegenständlichkeit und Wirklichkeit.
Rekonstruktion siehe Nachschaffung.
Relativismus, Problem des 43 ff.
Repräsentation siehe Symbol.
Reproduktionsbereitschaft siehe erregte Disposition.

„Schachtelerlebnisse" 8 Anm. 1, 33 Anm., 41 Anm.
Selbstgegebenes 23, 31 Anm.
Sigwart, Chr. 72.
Sinn des Vorstellungserlebnisses als solchen 66.
Sinnestäuschungen 69.
Störring, G. 33 Anm. 2.
Stumpf, K. 3 ff., 9, 10 Anm. 1, 15, 23, 24, 32, 40, 43 ff., 49, 51 Anm., 61 Anm., 71 f.
Symbol (Repräsentation) 21, 22 f., 24, 25, 29, 56, 65 f.

Umdeutbarkeit des Da-seins in einen Ich-Zustand 55 f.
Unanschauliche Erlebnismomente 23 ff.
— Vorstellungen 5 ff., 8.
Unanschaulichkeit siehe Anschaulichkeit.
Unaufgefaßte Empfindungen, Frage nach ihrer Möglichkeit 44 f., 46 f.
Unbewußte Erfassungsakte 43 ff.
Unbezogen siehe Unaufgefaßt.
Ulrici, G. 44 Anm. 1.
Unterscheiden siehe Vergleichen.

Vergegenwärtigung, anschauliche siehe Illustration.
Vergleichen und Unterscheiden 17 ff.
Verschiedenheit siehe Ähnlichkeit.
Volkelt, Joh. 61 f. Anm.
Vorgefundenes siehe Gegebenes.
Vorstellung im engeren Sinne (Vorstellungsmoment) siehe Vorstellungserlebnis.
Vorstellungserlebnis im Gegensatz zum Vorstellungsmoment 20 f., 22 f.
Vorstellungsraum 55.

Wesen (wesentlich) siehe auch Empfindungsmoment 10 f., 10 Anm. 2, 25, 59 ff.
„Wissen um" siehe auch Unanschauliche Vorstellungen 20.
Wirklichkeit, physische und psychische 61 f.
— „überhaupt" 63 f.

Inhalt.

A. Hypothese über das Wesen beider Erlebnisse . . . 3
Ihr Unterschied nach Stumpf. Betrachtung von Vorstellungserlebnissen. Unanschauliche Vorstellungen. Etwaige anschauliche Elemente nicht die „wesentlichen". Frage nach dem Übereinstimmenden beider Erlebnisse. Der „Erfassungsakt" als das Übereinstimmende. Charakter des Erfassungsaktes. Vergleichen und Unterscheiden. Zusammenfassung der entwickelten Hypothese.

B. Hebung von Bedenken und ergänzende Bemerkungen 22
1. Terminologische Bedenken 22
2. Unanschauliche Erlebnismomente 23
3. Das für die Vorstellung „wesentliche" Moment ist auch für die Empfindungserlebnisse unentbehrlich 30
4. Die Funktion anschaulicher Elemente im Vorstellungserlebnis . . 33
5. Die Möglichkeit der Bestimmung von Momenten ehemaliger Empfindungserlebnisse auf Grund der sie „reproduzierenden" Vorstellungen und die Frage „unbewußter Erfassungsakte" 34
6. Der Akt als tragendes Element des Vorstellungserlebnisses . . . 38
7. Das Problem des „Relativismus" 43
8. Das Recht der Unterscheidung von anschaulichen Elementen und Akten 51
9. Der Begriff des Wesentlichen 59
10. Erfassungsakt und Intention als unanschauliche Erlebnismomente 66

Namen- und Sachregister 74

„Kant-Studien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. Nr. 48.

Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie.

Von

Ewald Sellien.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1919.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt.

Einleitung. Seite

Die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie in Physik und Philosophie 1

I. Teil.

Die spezielle Relativitätstheorie.

1. Kapitel: Der physikalische Tatbestand 5
§ 1. Darstellung der Theorie 5
§ 2. Von der Kritik über die Theorie 11
2. Kapitel: Die erkenntnistheoretischen Probleme 14
§ 1. Das Zeitproblem 14
§ 2. Das Raumproblem 21
§ 3. Das Realitätsproblem 24
§ 4. Das Substanzproblem 26

II. Teil.

Die allgemeine Relativitätstheorie.

1. Kapitel: Der physikalische Tatbestand 31
§ 1. Darstellung der Theorie 31
§ 2. Die experimentelle Bestätigung der Theorie 36
2. Kapitel: Die erkenntnistheoretischen Probleme 36
§ 1. Raum und Zeit 36
§ 2. Zum Substanzproblem 40

III. Teil.

Die Stellung beider Theorien zu einigen allgemeinen Fragen der Philosophie.

1. Kapitel: Mathematik und Natur 42
2. Kapitel: Das „Einfache“ 49
3. Kapitel: Die Relativitätstheorien und der allgemeine Sinn und das Ziel der physikalischen Forschung 51
Schluß 56
Literaturverzeichnis 58

Einleitung.

Die experimentelle physikalische Forschung ist in den letzten fünfzig Jahren wie nie zuvor reich an neuen Entdeckungen gewesen. Die Folge davon war, daß der theoretische Zweig dieser Wissenschaft nur mit Mühe und nach manchem vergeblichen Anlauf der gewaltigen Fülle des Tatsachenmaterials Herr werden konnte. Eine Theorie löste die andere ab, und kaum schien eine hinlänglich gesichert, so drohte schon eine neue Entdeckung sie wieder ihres Wertes zu berauben. Es war, als ob die Theorie ohne jeden Bestand sei, eine leichte Schablone, die kaum der Entwicklung weniger Jahre genügend sein könnte. Da hat wohl mancher, der diesen raschen Wechsel sah, das Vertrauen auf einen gedeihlichen Fortschritt der Physik verloren und hat mit eingestimmt in den Ruf vom „Fallissement der Wissenschaft". Sehr mit Unrecht. Schärfere Beobachtung zeigt vielmehr die innere Bedingtheit und Kontinuität der letzten Umwälzungen und beweist das Wort Lucien Poincarés (51, S. 10), daß der Fortschritt der Physik nicht in Revolutionen, sondern in Evolutionen besteht. Gewiß sind viele Hypothesen verschwunden, ist manche Theorie verdrängt worden, aber es bleibt doch die wichtige Tatsache bestehen, auf die Planck (46, S. 30) hingewiesen hat, daß „in allen derartig entstandenen Konflikten der neueren Zeit die großen allgemeinen physikalischen Prinzipien, so namentlich das Prinzip der Erhaltung der Energie, das Prinzip der Erhaltung der Bewegungsgröße, das Prinzip der kleinsten Wirkung, die Hauptsätze der Thermodynamik, es gewesen sind, welche ausnahmslos das Feld behauptet haben, und deren Bedeutung daher ganz erheblich gewachsen ist, während dagegen die im Kampfe unterlegenen Sätze solche sind, welche bisher zwar allen theoretischen Entwicklungen als scheinbar sicherer Ausgangspunkt dienten, aber nur deshalb, weil sie als so selbstverständlich angesehen wurden, daß man sie besonders zu erwähnen gewöhnlich entweder nicht für nötig fand oder überhaupt vergaß". — So ist der Weg, der das Schicksal der modernen Theorien bezeichnet, kein Weg der

Zerstörung und Zersetzung, er bedeutet vielmehr einen Prozeß der inneren Läuterung, einen Prozeß, bei dem durch den Sieg der Prinzipien die einzelnen Tatsachen im System der Physik zu höherer Einheit verschmolzen werden.

Auch die Relativitätstheorie Einsteins bestätigt diese Bemerkung Plancks. In ihrer ersten Form, aus dem Jahre 1905, erschien diese Theorie als ein Spezialgebiet der Elektrodynamik gleichförmig-geradlinig bewegter Körper, deren Schwierigkeiten sie dadurch löste, daß sie die Zeitbestimmung einer Kritik unterwarf, die alle bisherigen Anschauungen darüber völlig umstieß. — So war sie eine zersetzende Kraft. Aber bald griff sie auf die anderen Gebiete der Physik über, und da zeigte sich erst ihre tiefere Bedeutung. Die Mechanik trat durch sie in engere Beziehung zur Elektrizitätslehre, und die Relativitätstheorie wurde zum Endglied einer großartigen Entwicklung: sie brachte die Entscheidung im Kampf um die mechanische Naturauffassung. (Vergl. Nr. 44.)

Bald jedoch mußte auch sie das Schicksal so vieler anderer Theorien teilen. Noch im Ringen um ihre Daseinsberechtigung wurde sie durch eine allgemeinere Relativitätstheorie Einsteins abgelöst, die ihr Prinzip auf beliebige Bewegungen ausdehnte, und der es dadurch gelang, auch die Gravitation als Feldwirkung zu umfassen. Diese neue Verallgemeinerung hatte ebenfalls schwerwiegende Folgerungen, auch sie forderte Opfer aus dem Vorrat unserer alten Denkgewohnheiten, aber wieder siegte das allgemeine Prinzip, wieder wurde die Zahl der in der Physik unabhängigen Gebiete verringert, wieder erhielt ihr System größere Einheitlichkeit. —

Derartige Umwälzungen gehen nicht ohne wissenschaftliche Fehden vor sich: so gibt es auch einen Streit um die Relativitätstheorie, der zunächst besonders um die spezielle Fassung vom Jahre 1905 entbrannte. —

Physiker, Philosophen und leider auch viele Laien auf beiden Gebieten haben sich in großer Zahl an dem Streit beteiligt. Da finden wir begeisterte Zustimmung besonders bei Mathematikern und vorwiegend mathematisch denkenden Physikern, auf die die Eleganz der neuen Methoden einen geradezu bezaubernden Eindruck machte, finden wir aber auch heftigste Ablehnung bei vielen Forschern, denen die experimentellen Grundlagen nicht genügend gesichert erschienen, oder aber die wie ein Teil der Philosophen ihre altgewohnten Anschauungen nicht aufgeben wollten. So kommt es, daß Minkowski in der Theorie den Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte der Physik sieht, Gehrke dagegen sie als ein

„interessantes Beispiel von Massensuggestion“ (19, S. 66) bezeichnet, als eine Modenarrheit, nur gut für solche, denen klare Begriffe beschwerlich sind (20, S. 482).

Neben diesen Stimmen aus den Kreisen der Physiker ertönen die aus dem Lager der Philosophie. Da ist nun zu bemerken, daß oft ungenügende Kenntnis des physikalischen Zusammenhanges zu falschen Behauptungen geführt hat, die in der Theorie nicht begründet liegen. So hält sich J. Cohn (vergl. 7) neben einigen treffenden Bemerkungen im wesentlichen an das Wort „relativ“ und entwickelt daraus im Sinne Hegels eine ganze Folge von Absolutheiten. Gutberlet (21, S. 334) stellt die Theorie Minkowskis als eine „noch abenteuerlichere Fiktion“ neben die nichteuklidische Geometrie, weil der große Göttinger die Zeit als vierte Dimension neben die drei Dimensionen des Raumes stellt, und meint schließlich (21, S. 333): „Mit Mathematik läßt sich alles beweisen, wenn man nur die nötigen Voraussetzungen macht.“ Wenn dann G. Richter (21, S. 333) dieser vierten Dimension als fünfte die der Ruhe anfügt, so meint Gutberlet, daß auch das ebenso gerechtfertigt wäre! — Beinahe an das Komische aber grenzen die Erörterungen Moszkowskis (37, S. 255/81), die in der Tat nur beweisen, daß ihr Verfasser, wie er selbst in einer Anmerkung (37, S. 258) sagt, nur bis in den ersten Vorhof der Theorie Minkowskis gelangt ist, weil ihm die Schwierigkeiten zu groß waren. Ob er dann aber das Recht hat zu urteilen (37, S. 277): „Nichts im Relativitätsprinzip kündigt sich als befreiende Offenbarung an, als Heilsbotschaft, alles klingt nach mathematischer Scholastik!“, dürfte sehr die Frage sein, ebenso wie es die Frage ist, ob eine physikalische Theorie eine „Heilsbotschaft“ zu sein hat! —

Das sind einige Beispiele von Untersuchungen, in denen der Sinn des Problems gar nicht erfaßt ist und aus Äußerlichkeiten die unglaublichsten Schlüsse gezogen sind. Daneben stehen viele rühmliche Ausnahmen. In ihnen ist erkannt worden, daß in der Relativitätstheorie Probleme vorliegen, die neben der physikalischen die erkenntnistheoretische Betrachtung erfordern. Das haben auch die Physiker gern anerkannt, ja, Lorentz, Sommerfeld und andere haben geradezu die Hilfe der Erkenntniskritik angerufen und ihr die Lösung der Fragen überlassen, die ganz offenbar nicht mehr mit physikalischen Mitteln zu lösen sind.

Die Probleme, an die jene Physiker dachten, betreffen im wesentlichen die Ätherfrage und die Entscheidung zwischen der Lehre Einsteins und der etwas älteren Theorie von H. A. Lorentz, die beide die Schwierigkeiten in der Elektrodynamik bewegter

Körper beseitigen, zwischen denen aber eine physikalische Entscheidung nicht vorhanden, ja vielleicht überhaupt nicht möglich ist.

Daneben aber ergeben sich noch eine Reihe von Fragestellungen, die in der Philosophie längst Gegenstand der Diskussion gewesen sind, und die z. T. durch die Relativitätstheorie in neuer Form aufgetreten sind. Das Raumproblem, das Zeitproblem, die Frage nach der empirischen Substanz und die nach dem Wesen der physikalischen Forschung: sie alle tauchen hier auf. —

Ähnliches gilt von der verallgemeinerten Theorie des Jahres 1915, wenn auch bei dieser die allgemeine Anteilnahme nicht dieselbe war wie bei der speziellen Form der Einsteinschen Lehre. Die Gründe dafür sind wohl in der mathematischen Form zu suchen, die nur für den klar und durchsichtig ist, der mit den Methoden der Differentialgeometrie wohlvertraut ist. Philosophisch aber liegen ebenfalls wichtige Probleme vor, die meist die der speziellen Theorie neu aufnehmen und erweitern, z. T. aber auch neue Fragestellungen bieten. Zu den ersteren gehört die Stellung der Theorie zum Ziel der physikalischen Forschung überhaupt, besonders zum Phänomenalismus, zu den letzteren die Frage des Empirismus in der Mathematik. Auch hier liegen also Fragen vor, die z. T. ins Grenzgebiet von Philosophie und Naturwissenschaft fallen, z. T. aber geradezu zur Erkenntniskritik gehören.

Im folgenden sollen nun zunächst die Fragen behandelt werden, die der speziellen Theorie eigentümlich sind, dann die der verallgemeinerten Theorie und schließlich einige Fragen, die beiden gemeinsam sind.

I. TEIL.
Die spezielle Relativitätstheorie.

I. Kapitel.
Der physikalische Tatbestand.

§ 1. Darstellung der Theorie.

Die zahlreichen Mißverständnisse bei der Beurteilung der Theorie beweisen, wie notwendig es ist, den physikalischen Tatbestand genau zu durchschauen. Nur wenn man weiß, was die Theorie eigentlich leisten will, und was sie ihrer Anlage und Entstehung nach leisten kann, wird man nicht in den Fehler verfallen, von ihr Unmögliches zu fordern oder sie ungerechtfertigt zu unterschätzen. Es kann sich selbstverständlich bei dieser Darstellung nur um die Grundgedanken, nicht um ihre exakte und systematische Begründung handeln.

Die Relativitätstheorie ist auf dem Boden der Erfahrung entstanden. Sie ist eine physikalische, experimentell begründete Theorie wie viele andere. Daher ist sie auch streng zu scheiden von ähnlichen Theorien, die aus psychologischen und anderen Gründen zu annähernd gleichlautenden Sätzen kommen. Das gilt besonders von den Ansichten des Positivismus, z. B. Machs, der ganz allgemein den Satz durchzuführen versuchte: „Alle Bewegung ist relativ.“ Nun ist es, vom kinematischen Standpunkte aus betrachtet, ja richtig, daß man zur Bestimmung irgendeiner Bewegung eines Bezugssystems bedarf, und daß gegeneinander bewegte Bezugssysteme von demselben Standpunkt aus auch völlig äquivalent sind. Eine andere Frage aber ist es, ob physikalisch und dynamisch nicht irgendwelche Erscheinungen vorliegen, die eins der Systeme auszeichnen. Mach deutet nun alle Erscheinungen so, daß er zu seiner Behauptung kommt. Die spezielle Relativitätstheorie aber beschränkt sich auf gleichförmig-geradlinige Bewegungen, und sie tut es, weil die physikalischen Versuche es ihr so vorschreiben. Es ist also zwischen jenem kinematischen

und dem physikalischen Relativitätsprinzip wohl zu unterscheiden, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß Einsteins neueste Untersuchungen, die eine Verallgemeinerung der Theorie auf beliebige Bewegungen betreffen, fast zur völligen Identität der beiden Prinzipien führen.

Die physikalische Stellung der Einsteinschen Theorie ist am besten aus ihrem Verhältnis zur mechanischen Naturauffassung ersichtlich (vergl. 44). Diese hatte in der Mechanik, Astronomie, Thermodynamik und Gastheorie große Erfolge erzielt, hatte durch die Entdeckung der beiden Hauptsätze der Wärmelehre neue Stärkung erfahren und war im Begriff, auch auf das Gebiet der Elektrodynamik überzugreifen. Daß hierbei gewisse Schwierigkeiten auftreten mußten, war sicher. Denn in der Mechanik gilt noch das Prinzip der Fernwirkung, die neueren Anschauungen in der Elektrizitätslehre seit Faraday und Maxwell kennen aber nur die durch ein Medium vermittelte Nahewirkung. Trotzdem hoffte man den Gegensatz zu überbrücken. Das konnte nur gehen, wenn es gelang, den Äther, der die Nahewirkung vermittelte, mechanisch zu erklären. Diese Versuche aber waren vergeblich. Vor allem machte die Frage nach dem Bewegungszustand des Äthers die größten Schwierigkeiten. Hertz übertrug die Mechanik auf die Elektrodynamik bewegter Körper, kam aber dadurch in Widerspruch zum Fizeauschen Versuch: die elektrischen Vorgänge verlaufen nicht in der Materie, die direkte Übertragung der mechanischen Gesetze auf die Elektrodynamik ist unmöglich. Darauf nahm Lorentz an, daß der Äther der alleinige Träger der elektrischen Erscheinungen sei, daß er selbst in absoluter Ruhe verharre, und daß die Materie nur als mitschwingender Bestandteil in Frage komme. Er konnte so dem Fizeauschen Versuch gerecht werden, stand aber bald vor einer neuen Schwierigkeit. Wenn der Äther absolut ruht, so definiert er ein ausgezeichnetes Bezugssystem, und es müßte möglich sein, die Bewegung eines Körpers, z. B. der Erde, relativ zu diesem System zu bestimmen. Alle Versuche aber, die in dieser Hinsicht unternommen wurden, und deren Genauigkeit sehr groß war, führten zu einem negativen Resultat (vergl. 32). Es war unmöglich, die Translation der Erde auf optischem Wege nachzuweisen. Durch die Hilfsannahme der Ortszeit gelang es allerdings Lorentz, den Ausfall derjenigen Versuche zu erklären, bei denen nur das einfache Verhältnis der Erdgeschwindigkeit zur Lichtgeschwindigkeit eingeht, aber das reichte nicht aus für einige Versuche, bei denen das Quadrat dieses Quotienten in Frage kommt. Wichtig ist hier der Versuch von Michelson und Morley, der die Unabhängigkeit

der Lichtgeschwindigkeit von der Richtung für irdische Lichtquellen bewies. Um diesen Versuch mit seinen Grundannahmen in Einklang zu bringen, mußte Lorentz eine besondere Hypothese erfinden, nach der jeder Körper in Richtung der Bewegung nach Maßgabe seiner Geschwindigkeit in bestimmter Weise verkürzt wird. Niemand wird sich aber des Gefühls erwehren können, daß hier, wie Poincaré sagte, Hypothesen ad hoc eingeführt sind, wenn sie auch genügen, um alle Tatsachen zu erklären. Die Entwicklung drängt über Lorentz hinaus, sie fordert ein allgemeines Prinzip, das die Erscheinungen umfaßt und die Spuren des langsamen Entstehens der Theorie verwischt.

Wie war die Problemlage? Die Maxwellschen Gleichungen stellten die Vorgänge in ruhenden Körpern mustergültig dar, und der Michelsonsche Versuch zeigte, daß die Translation der Erde keinen Einfluß auf die Lichtgeschwindigkeit hat, daß also die Bewegung der Erde gegen den Äther optisch nicht nachweisbar ist.

Man konnte zu einer allgemeinen Theorie kommen, wenn man die Tatsachen aus ihrer speziellen Einkleidung herausnahm: und das hat Einstein getan. Er läßt die Maxwellschen Gleichungen für Ruhe bestehen. Das Ergebnis des Michelsonschen Versuchs aber erhebt er zum Prinzip, zu dem der Relativität: „Alle gleichförmig-geradlinig gegeneinander bewegten Bezugssysteme sind für optische und elektrische Vorgänge äquivalent", und schließt daran das Postulat: „Die Lichtgeschwindigkeit ist konstant, unabhängig vom Bewegungszustand der Lichtquelle" (8, S. 27).

Durch diese Annahmen ist dem Michelsonschen Versuch genügt. Welche Bedeutung kommt ihnen aber zu? Auch die Mechanik kennt ein Relativitätsprinzip von gleichem Wortlaut, auch mechanisch ist eine gleichförmige Translation nicht nachweisbar. Besagen beide Sätze in der Mechanik und Elektrodynamik dasselbe? Der Versuch, den Heinrich Hertz gemacht hat, sagt uns, daß es nicht der Fall ist. Das Postulat der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit ist eben an sich mit dem Relativitätsprinzip unvereinbar! (14, S. 12/13.) Will man aber beide Sätze miteinander in Einklang bringen, so kann das nur dadurch geschehen, daß man auf die Begriffe zurückgeht, die den der Lichtgeschwindigkeit überhaupt erst möglich machen, auf die physikalischen Begriffe von Raum und Zeit. Die Messung der räumlichen und zeitlichen Intervalle und die Abhängigkeit dieser Messung von der Bewegung wird von Bedeutung sein. Hier aber scheidet sich die Mechanik von der Elektrodynamik. Man denke an die Messung der Länge eines

bewegten Stabes. Diese wird ganz verschieden vorgenommen, je nachdem der Beobachter relativ zum Stabe ruht oder bewegt ist. Im ersteren Falle wird er durch mehrmaliges Anlegen eines Maßstabes messen, im zweiten kann er das nicht. Er wird versuchen, die Länge des Stabes sozusagen auf sein eigenes Bezugssystem zu projizieren, indem er die Punkte markiert, an denen die Enden des Stabes gleichzeitig, von seinem System aus betrachtet, sich befanden, und diese Entfernung wird er durch Anlegen eines Maßstabes finden. Die Schwierigkeit liegt dann nur noch in der Bestimmung der Gleichzeitigkeit. Jeder glaubt zu wissen, wie diese Bestimmung vorzunehmen ist. Man nehme eine Reihe Uhren, die ganz gleichen Gang haben, stelle sie an irgendeiner Stelle alle gleich und verteile sie längs des Weges, an dem der bewegte Stab vorbeikommt. Man bestimmt dann die Uhren, bei denen die Enden des Stabes gleichzeitig vorbeikamen. Ein solches Verfahren wäre denkbar, es würde aber nichts nützen, da es nicht erklärt, warum die Lichtgeschwindigkeit konstant ist. Wollte Einstein dieses Postulat erfüllen, — und er mußte es, da die Erfahrung dahin geführt hatte —, so mußte er einen anderen Weg angeben, um den synchronen Gang der Uhren zu gewährleisten. Er benutzte daher Lichtsignale und gelangte durch folgende Überlegung (vergl. 14, S. 16/18) zur Feststellung gleichzeitiger Ereignisse: In zwei Punkten *A* und *B* spielen sich zwei Ereignisse ab, die von einer Lichtwirkung begleitet sind. Bemerkt dann ein relativ zu *A* und *B* ruhender Beobachter die beiden Lichtwirkungen im Mittelpunkt *C* der Strecke *AB* gleichzeitig, so sind die beiden Ereignisse auch gleichzeitig. Hierbei ist die Voraussetzung gemacht, daß das Licht die gleichen Strecken *AC* und *BC* in derselben Zeit zurücklegt, obwohl die Richtungen entgegengesetzt sind, und damit ist das Postulat der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit in die Definition der Gleichzeitigkeit aufgenommen. Man sieht sofort, daß ein gegen *AB* bewegter Beobachter von denselben Ereignissen nicht behaupten würde, daß sie gleichzeitig sind. Denn bewegt er sich nach *B* zu, so erhält er den Lichtblitz von *B* früher und umgekehrt, wenn er sich nach *A* zu bewegt. Mit anderen Worten: die so bestimmte Gleichzeitigkeit ist abhängig vom Bezugssystem, sie hat keine absolute Bedeutung für alle Systeme. Da aber jede Zeitmessung schließlich auf die Feststellung einer Gleichzeitigkeit hinausläuft, so erhalten wir den für die Relativitätstheorie fundamentalen Satz: ein ruhender Beobachter benutzt gegenüber einem relativ zu ihm bewegten eine andere Zeitrechnung.

Die hier angeführten Überlegungen geben den Sinn der sogenannten Lorentz-Transformation, die rein mathematisch und eindeutig aus den beiden Voraussetzungen der Relativitätstheorie folgt. Diese Transformation gibt die Beziehungen der Raum-Zeit-Koordinaten zweier gleichförmig-geradlinig gegeneinander bewegter Bezugssysteme und zeigt in ihrer Form, daß Raum- und Zeitmessungen nicht unabhängig voneinander sind, sondern durcheinander bestimmt werden. Aus diesen Transformationsgleichungen sind dann die vielen Folgerungen (vergl. 32, § 6, 7, 24, 26) gezogen worden, deren Abweichungen von den althergebrachten Ansichten so viel Aufsehen erregt haben. Hier sei nur hingewiesen auf die Verschiedenheit der Längenbestimmung vom ruhenden und vom bewegten System aus, die mathematisch identisch mit der von Lorentz eingeführten Kontraktionshypothese ist, sich hier aber als logische Folge des Relativitätsprinzips ergibt, auf den Satz, daß die Lichtgeschwindigkeit die höchste Signalgeschwindigkeit ist, auf die Abhängigkeit der trägen Masse von der Geschwindigkeit und auf die Zurückführung der Trägheit auf die Energie. Diese letzteren Folgerungen ergeben sich aber erst, wenn man das Relativitätsprinzip auf die Mechanik anwendet.

Wir hatten schon gesehen, daß auch in der Mechanik dasselbe Prinzip gilt; da aber das Postulat der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit nicht neben diesem Prinzip steht, so ist auch die Relativierung der Zeitbestimmungen nicht nötig, die eine direkte Folge jenes Satzes war. Die Transformation, die in der Mechanik den Zusammenhang zweier gegeneinander gleichförmig-geradlinig bewegter Systeme angibt, — man nennt sie die Galilei-Transformation —, enthält daher auch nicht die Lichtgeschwindigkeit c. Vergleicht man aber die beiden Transformationen miteinander, so sieht man, daß sich die Galilei-Transformation aus der Lorentz-Transformation ergibt, wenn man in der letzteren $c = \infty$ setzt: das ist aber der mathematische Ausdruck dafür, daß in der Mechanik die Fern-, in der Elektrodynamik die Nahewirkung angenommen wird. Nun ist, physikalisch gesprochen, die Lorentz-Transformation eigentlich verständlicher als die Galileische, da im allgemeinen unendliche Größen in der Physik nur in der Grenze benutzt werden. Erstens dieser Grund, zweitens die Tatsache, daß die umgekehrte Übertragung zu Unstimmigkeiten führte; drittens die Überlegung, daß unsere Messungen in der Optik weit genauer sind als in der Mechanik, und daß uns die elektrodynamische Anschauung mit ihrer Feldauffassung und Nahewirkung heute sympathischer, verständlicher erscheint, alles dies

hat dazu geführt, daß man die Galilei-Transformation der Lorentz-Transformation unterordnete und das Relativitätsprinzip der Elektrodynamik auf die Mechanik übertrug. Man könnte hier vielleicht einwenden, daß diese Übertragung nicht nötig ist, daß beide Transformationen für sich in ihrem Gebiet bestehen könnten. Das aber widerspräche dem Relativitätsprinzip (vergl. 32, S. 7): es würde dadurch ein Bezugssystem definiert, und man müßte an Vorgängen, die teils mechanischer, teils elektrischer Art sind, eine absolute Bewegung gegen dies ausgezeichnete System nachweisen können. Dazu kommt auch, daß es im höchsten Grade unbefriedigend wäre, wenn die höchste Signalgeschwindigkeit einmal die Lichtgeschwindigkeit, das andere Mal eine unendlich große Geschwindigkeit wäre. Die Übertragung des Prinzips auf die Mechanik ist also vom Standpunkt einer möglichst einheitlichen Naturbetrachtung aus geboten. Die Folge davon ist die neue Bewertung der Mechanik: Die mechanistische Weltanschauung hat für die Relativitätstheorie ihre bevorzugte Stellung verloren.

Damit wäre das Wesentliche über die Theorie gesagt. Es bleibt nur noch der Hinweis auf den Mann, den das Schicksal nur zu früh der Wissenschaft entriß: Hermann Minkowski. Seinem Genie gelang es, der Koordination der Raum- und Zeitparameter, wie sie physikalisch gefunden war, die einfache mathematische Einkleidung zu geben (vergl. 36 und 32, § 8). Das konnte nur dadurch geschehen, daß er den Zeitparameter t der Dimension nach in eine Raumgröße verwandelte, also mit einer Geschwindigkeit multiplizierte, und daß er diese so geschaffene vierte Raumkoordinate imaginär rechnete, da es sonst nicht möglich war, die Methoden der euklidischen Geometrie weiter zu benutzen. Setzte er dann noch die erwähnte Geschwindigkeit gleich der des Lichtes, so besagt das Relativitätsprinzip, daß das vierdimensionale Linienelement der Raum-Zeit-Mannigfaltigkeit in allen Systemen eine Invariante ist. Dasselbe gilt dann für das vierdimensionale Raumelement, d. h. wir erhalten zwei Sätze, die denen der gewöhnlichen Geometrie ganz analog sind. Eine ebenso einfache Deutung erhält dann die Lorentz-Transformation. Sie besagt, daß man vom ruhenden zum bewegten System übergehen kann, indem man das erste System um seine Zeitachse um einen imaginären Winkel dreht.

Für diese völlige mathematische Koordination der Raum- und Zeitgrößen benutzt Minkowski dann noch einige neue Bezeichnungen. Der durch Raum- und Zeitangaben bestimmte Punkt heißt „Weltpunkt". Die Folge von Weltpunkten, die ein materieller Punkt durch seine Änderungen im Raum-Zeit-Gebiet einnimmt, heißt seine

„Weltlinie", die Gesamtheit aller Weltlinien ist die „Welt", und die physikalischen Gesetze sind der Ausdruck der Beziehungen zwischen diesen Weltlinien. Aber das sind alles nur kurze Ausdrucksweisen, bequeme Formulierungen, denen durchaus nichts Metaphysisches anhaftet, wie man geglaubt hat.

Bemerkt sei auch noch, daß die Zeit nicht notwendig imaginär eingeführt werden muß (32, S. 60). Verzichtet man aber darauf, so muß man die Sätze der nichteuklidischen Geometrie verwenden. Die Lorentz-Transformation bedeutet dann z. B. eine reelle, aber nichteuklidische Drehung um die Zeitachse. Vielleicht trägt auch dieser Hinweis zu der Einsicht bei, daß die Minkowskische Theorie, wenigstens in der Kinematik und Elektrik, der Einsteinschen Theorie nur ein anderes mathematisches Gewand gibt, ihr sonst aber äquivalent ist.

§ 2. Von der Kritik über die Theorie.

Die Darstellung der Theorie dürfte gezeigt haben, daß von etwas „Außermenschlichem, Relativem, Transzendentalem", wie es Moszkowski (37, S. 278) in der neuen Lehre finden will, gar nicht die Rede ist, daß es sich vielmehr um eine Theorie handelt, die schließlich mit genau denselben Methoden arbeitet wie jede andere. Trotzdem hat sie viel Kritik erfahren. Ganz auszuschließen sind von vornherein die Behauptungen, daß die Theorie in sich inkonsequent ist. Dann wäre es die Mathematik auch, die Minkowski benutzte! Ebenso kann man nicht sagen, daß gewisse Experimente, die Gehrke (19, S. 64/66) und andere erdacht haben, die aber beschleunigte Bewegungen verwenden und so eine physikalische Unterscheidung zweier Systeme ermöglichen, der Theorie widersprechen. Diese handelt ja nur von gleichförmig-geradlinigen Bewegungen. Wenn man das als einen Mangel empfindet, so ist das kein physikalischer Einwand: die Erfahrung beweist bis heute das Prinzip eben nur für solche Bewegungen.

Berechtigter ist die Beanstandung der experimentellen Bestätigung, die vielleicht noch zu wünschen übrig läßt. Aber es ist doch zu bemerken, daß bis jetzt kein Experiment der Theorie widerspricht, wenn auch manche durch andere Annahmen ebenfalls erklärt werden können. Dieser letzte Umstand ist oft angeführt worden. O. Berg (3, S. 47) z. B. hat auf die Emissionstheorie von Ritz hingewiesen, bei der die Lichtgeschwindigkeit vom Bewegungszustand der Lichtquelle abhängt, und die ebenfalls dem Michelsonschen Versuch Genüge leistet, ohne eine Änderung der Zeitmessung notwendig zu machen. Nun ist es ja richtig, daß der

Michelsonsche Versuch die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit nur für irdische Lichtquellen zeigt, doch scheinen de Sitters Beobachtungen an Doppelsternen die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit auch für außerirdische Lichtquellen zu beweisen. — Daß es aber neben der Relativitätstheorie noch andere Möglichkeiten gibt, den Michelsonschen Versuch zu erklären, sollte eigentlich nicht besonders erwähnt werden. „An Hypothesen ist niemals Mangel." (47, S. 173.) Welche Hypothese aber gewählt wird, das ist meist in Erwägungen begründet, die das ganze System der Physik betreffen und seine Einheitlichkeit, seine innere Geschlossenheit zum letzten Ziele haben. Und da ist wohl die Relativitätstheorie der Ritzschen Hypothese überlegen: sie ist die organische Weiterbildung der Maxwellschen Theorie, die so schöne und zahlreiche Erfolge in der Elektrodynamik ruhender Körper gezeitigt hat, und ihre Lösung der Schwierigkeiten bei bewegten Körpern ist bei allen merkwürdigen Folgerungen doch prinzipiell so einfach, daß man keinen Grund hat, sie deshalb abzulehnen. Gegen die Ritzsche Theorie aber sprechen die allgemeinen Bedenken, die Planck (45, S. 763/4) gegen jede Korpuskulartheorie des Lichtes angeführt hat. Die Anwendung auf das elektrostatische Feld würde zu großen Schwierigkeiten führen, die zu umgehen als einziger Ausweg bliebe, „zwischen statischen bezw. quasistationären und dynamischen Feldern prinzipiell zu unterscheiden, und so die durch die Maxwellsche Theorie so glücklich überwundene Schranke zwischen Elektrostatik und Elektrodynamik wieder von neuem aufzurichten, was einem Verzicht auf die wichtigsten Erfolge der großen Hertzschen Entdeckungen gleichkäme." „Die Theorie des Lichtes aber würde nicht um Jahrzehnte, sondern um Jahrhunderte zurückgeworfen, bis in die Zeit, da Christian Huygens seinen Kampf gegen die übermächtige Newtonsche Emissionstheorie wagte." „Und alle diese Errungenschaften, die zu den stolzesten Erfolgen der Physik . . . gehören, sollen preisgegeben werden um einiger noch recht anfechtbarer Betrachtungen willen?" — Zu bedenken ist auch noch, daß die Ritzsche Hypothese eben auch nur eine Hypothese ist. O. Berg bemerkt (3, S. 46/47) sehr richtig, daß das „experimentum crucis" in einer Bestimmung der Lichtgeschwindigkeit nach der Methode von Fizeau oder Foucault mit Fixsternlicht bestehen würde. Dazu fehlt aber bis heute jede Möglichkeit.

Auch an dem Satze der Theorie, daß die Lichtgeschwindigkeit die größtmögliche Geschwindigkeit sei, haben sich viele gestoßen. So meint Becher, daß sich die Relativitätstheorie absoluter zeige als die alte absolute Mechanik, die unendlich große Ge-

schwindigkeiten zuläßt, während in der Relativitätstheorie die Lichtgeschwindigkeit die obere Grenze sei. Wir erleben hier also die merkwürdige Tatsache, daß die Fernwirkung mit ihrer unendlich großen Fortpflanzungsgeschwindigkeit, die seit den Tagen Newtons immer als ein Mangel der Mechanik betrachtet wurde, plötzlich als ihr besonderer Vorzug erscheint, nur um gegen die neue Lehre angeführt zu werden! Wie steht es aber sachlich mit diesem Einwand? Zunächst einmal ist es ja gedanklich befriedigender, wenn unendliche Geschwindigkeiten zugelassen werden: das liegt in dem Streben unserer Vernunft nach Vollständigkeit. Die Fernwirkungstheorie Newtons genügt diesem Streben. Aber mit welchem Rechte? Gemessen hat bis jetzt noch keiner die Geschwindigkeit, mit der sich die allgemeine Schwere fortpflanzt! Es wird auch keiner eine unendlich große Geschwindigkeit messen. Hier haben wir also eine Hypothese, der die Aussicht auf direkte experimentelle Bestätigung fehlt. — Die Relativitätstheorie stützt sich auf die Erfahrungstatsache, daß die bisher größte, wirklich gemessene Geschwindigkeit einer physikalischen Wirkung die des Lichtes ist. Sie genügt damit dem Streben der Vernunft nicht, aber sie hat die Erfahrung für sich. Widerspricht sie sich aber mit dieser Festsetzung nicht im Prinzip? Offenbar nicht. Ihr Prinzip ist die Gleichberechtigung gegeneinander gleichförmig-geradlinig bewegter Systeme für alle Naturvorgänge: ich weiß nicht, was das mit dem Wert der Geschwindigkeit zu tun hat, die bei der Übertragung der Signale benutzt wird! Hier von „absolut" und „relativ" zu reden, ist meiner Meinung nach ein bloßes Spiel mit Worten. — Und nun noch etwas: auch in der Relativitätstheorie sind Überlichtgeschwindigkeiten möglich, aber nicht als Signalgeschwindigkeiten. Man denke sich z. B. Beobachter in Abständen von 300000 km aufgestellt; es wird verabredet, daß der erste um 12 h, der zweite um 12 h 0 min. 0,5 sec, der dritte um 12 h 0 min. 1 sec usw. die Hand heben soll. Der Zustand des Handaufhebens pflanzt sich dann mit 600000 $\frac{\text{km}}{\text{sec}}$ fort: aber als Signal ist er nicht zu verwerten, denn notwendig ist die vorhergehende Verabredung. — Ebenso kann man die Lichtgeschwindigkeit leicht überschreiten, wenn man über ein Lineal ein zweites, ihm nahezu paralleles hinwegführt. Der Schnittpunkt kann sich dann bei geeigneter Wahl der Geschwindigkeit des zweiten Lineals und des Winkels zwischen den Linealen mit einer Geschwindigkeit fortpflanzen, die die des Lichtes übertrifft. Aber dieser Punkt ist ja immateriell: er kann ebenfalls nicht als Signal verwandt werden. (Näheres s. Laue (32) S. 49 u. 50.) — Rein gedanklich

sind also beliebige Geschwindigkeiten möglich, aber sie sind für die physikalische Theorie der Erscheinungen wertlos, da sie nicht zu Messungen verwandt werden können.

Nach der Besprechung dieser Einwände wenden wir uns den einzelnen Problemen der Theorie zu.

II. Kapitel.

Die erkenntnistheoretischen Probleme.

§ 1. Das Zeitproblem.

Von der Relativierung der Zeitmessung war Einstein ausgegangen, als er die Unstimmigkeiten der Elektrodynamik beseitigen wollte. Das ist seine bahnbrechende Tat. Mit der Lösung dieser Frage steht und fällt die Relativitätstheorie, wie er sie geschaffen und entwickelt hat!

Das Zeitproblem ist keine Frage, die erst durch die neue Theorie angeregt ist: jahrhundertelang geht der Kampf um das Wesen und die Natur der Zeit durch die Geschichte, und Psychologie, Physik und Erkenntnistheorie haben in der verschiedensten Weise in diesem Streite Stellung genommen.

So spricht Newton von der „absoluten, wahren, mathematischen Zeit", die an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand fließt, Petzoldt (42, S. 4) dagegen und die Positivisten erklären diese selbe absolute Zeit für ein Hirngespinst, für ein Erzeugnis metaphysischen Denkens, sie kennen nur relative Zeiten, nicht „die" Zeit. Ihnen schließt sich Langevin (31, S. 32) an, wenn er sagt: „Il n'y a ni espace, ni temps a priori: à chaque moment, à chaque degré de perfectionnement de nos théories du monde physique correspond une conception de l'espace et du temps." Kant endlich unterscheidet die reine Zeit von der empirischen Zeit. Jene ist die Form, das Gesetz unserer inneren Anschauung, diese ist die gemessene Zeit unserer tatsächlichen Erfahrung.

Die Antworten dieser Denker zeigen die größten Gegensätze; fast scheint es unmöglich, sie zu überbrücken. Trotzdem muß gerade die Schärfe dieser Gegensätze stutzig machen. Vielleicht meinen jene Denker gar nicht alle dasselbe, wenn sie von „Zeit" sprechen. Hier ist eine Möglichkeit weiter zu kommen.

Wir beginnen mit der Darlegung des Kantischen Standpunktes, denn bei der großen Allgemeinheit, die der Untersuchung dieses

Denkers eigen ist, können wir am ersten hoffen, ein klares Einteilungsprinzip für unser Problem zu bekommen.

Kant geht nicht von einer bestimmten physikalischen Theorie, nicht von irgendeiner psychologischen Hypothese, ja nicht einmal von irgendeiner speziellen Empfindung oder Erfahrung aus, er geht von dem Begriff der Erkenntnis von Dingen aus. In diesem Begriff aber liegt es, daß jede Erkenntnis zwei Bestandteile besitzt: „Anschauungen, durch welche Gegenstände gegeben —, und Begriffe, durch welche gegebene Gegenstände als Gegenstände gedacht werden." (52, S. 450.) Mit den ersteren haben wir es zu tun, wenn wir das Zeitproblem betrachten wollen. Wieder analysieren wir den Begriff der empirischen Anschauung (52, S. 456). In ihr müssen zwei Bestandteile unterschieden werden: das, was wir empfinden — die Materie der Anschauung, und außerdem das Gesetz, nach dem die Empfindungen geordnet sind, das also selbst nicht Empfindung ist — die Form der Anschauung. Welches ist nun die Form der Anschauung? Kant findet Raum und Zeit. Sie sind in jeder Wahrnehmung notwendig enthalten, sind aber selbst keine Wahrnehmungen, denn wir können uns wohl alle Dinge aus dem Raum und der Zeit entfernt vorstellen, aber Raum und Zeit können wir nicht fortdenken; sie sind auch keine Begriffe, dagegen spricht ihre Einzigkeit und Unendlichkeit: sie müssen also Anschauungen sein, und zwar, da sie nicht selbst wahrgenommen werden, reine Anschauungen. Wie aber ist das möglich? Offenbar nur, wenn Raum und Zeit die Formen unserer Anschauung sind, wenn sie das Gesetz darstellen, nach dem alle Empfindungen und Wahrnehmungen überhaupt sich richten müssen, wenn sie Gegenstände unserer Erkenntnis werden sollen. Dann nämlich können sie sehr wohl a priori sein, — denn sie sind ja nur Formen, Gesetze, — dann aber können sie auch Anschauungen sein, — denn sie sind ja Formen der Anschauung, in denen jede Wahrnehmung gegeben sein muß. Unter dieser Annahme wird es dann auch verständlich, daß alle Dinge zeitlich erscheinen: sie könnten sonst gar nicht Gegenstand unserer Erfahrung werden. Raum und Zeit sind also an sich selbst nichts, ihnen entsprechen keine Dinge, und sie gelten auch nicht von den Dingen an sich selbst, d. h. unabhängig von unserem Anschauungsvermögen, sie sind „transzendental ideal"; aber sie sind die „wirklichen, nicht beliebig erdachten oder eingebildeten Formen unserer Anschauung" (52, S. 475), sie gelten von allen Dingen der Erfahrung, sie sind empirisch real; und der obige Gedankengang zeigt außerdem, daß sie

notwendig empirisch real sind, weil sie transzendental ideal sind (52, S. 453).

Wir müssen also bei der Zeit und beim Raum sehr wohl zwischen Inhalt und Form unterscheiden, in dem erkenntnistheoretischen Sinn, den wir oben angegeben haben (vergl. auch Riehl [52] S. 455 u. 456). Dabei haben wir dann ferner zu beachten, daß Aussagen über Raum und Zeit als Formen unserer Anschauung unabhängig von jeder speziellen Theorie sind, daß sie aus keiner Erfahrung entlehnt sein können, da sie selbst es ja erst sind, die Erfahrung möglich machen; daß aber anderseits für den empirischen Raum und die empirische Zeit die Erfahrung unbedingt erforderlich ist, oder mit den eigenen Worten Kants: „Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor diesen objektiv (d. i. dem Begriffe nach) vorher, allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewußtseins ist diese Vorstellung doch nur, wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben." (Vergl. Riehl, 52, S. 401.)

Daraus ergibt sich sofort Kants Stellung zu Newton. Auch dieser spricht von einer absoluten und einer empirischen, relativen Zeit und hat Kant mit seiner Lehre stark beeinflußt, aber ein tiefer Unterschied besteht doch in der Art der Realität, die beide Denker der absoluten Zeit zuschreiben. Nach Newton existiert diese absolute Zeit an sich, sie besitzt absolute Realität, bei Kant aber ist sie weiter nichts als die „wirkliche Form der inneren Anschauung". (27, S. 91.) Daher ist sie nur wirklich, so weit mögliche Erfahrung reicht. Und darum dürfen wir auch aus den Worten Kants: „Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnis a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt" (27, S. 88), nicht den Schluß ziehen, den Schlick (54, S. 159) aus ihnen gezogen hat, daß Kants absolute Zeit mit der Newtons identisch sei. Kant hätte seine Lehre auch ohne die Kenntnis der Newtonschen Prinzipien entwickeln können, seine Theorie ist allgemein genug, um jene zu umfassen, ist sie doch von jeder besonderen Erfahrung überhaupt unabhängig abgeleitet worden.

Auch die Stellung zum Positivismus erhält sofort ihre Klärung. Mach sagt: „Die Physiologie der Sinne legt klar, daß Räume und Zeiten ebensogut Empfindungen genannt werden können als Farben und Töne" (Analyse der Empfindungen S. 6). Der Positivismus geht also von physiologischen Tatsachen aus, schlägt daher einen ganz andern Weg als Kant ein: er geht an dessen Fragestellung, die erkenntniskritisch und nicht physiologisch ist, gänzlich vorbei.

Die Zeit Machs hat mit Kants „reiner Zeit" nichts zu tun, sie betrifft nur die empirische Zeit. —

Wir haben diese Verhältnisse so ausführlich dargelegt, um die Bedeutung der Relativitätstheorie für das Zeitproblem im Zusammenhang der schon vorhandenen Antworten besser herausstellen zu können.

Zunächst einmal steht fest, daß Einsteins Theorie die reine Zeit Kants als Form der Anschauung gar nicht betreffen kann. Diese bleibt von jeder besonderen Theorie unberührt. Es bleibt also nur die erfüllte, empirische Zeit übrig. Und daß Einstein ihre Relativierung behandelt, zeigt ohne weiteres der physikalische Sachverhalt. Ein physikalischer Vorgang, ein Experiment sollte erklärt werden. Dazu wurde die Zeitmessung kritisch untersucht, und es fand sich, daß man der Gleichzeitigkeit keinen absoluten Sinn, unabhängig vom Bewegungszustand des Bezugssystems, mehr beilegen darf, wenn der Satz von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit aufrecht erhalten werden sollte.

Also um Zeitmessungen handelt es sich, nicht um „die" Zeit, und ein empirisches Gesetz erlaubt diese Messung. Mit solchen Gesetzen wurde aber von jeher die Zeit gemessen, und es ist daher nicht zu verstehen, daß man es für so ungeheuerlich gehalten hat, als die Relativitätstheorie, um dem Gesetz von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit zu genügen, einige fundamentale Änderungen vornahm. Es mögen hier vielleicht die Worte Einsteins und Minkowskis von einer neuen Art der Zeitauffassung irreführend gewirkt haben: an sich lag nichts vor, um diese Auffassung zu rechtfertigen! —

Daß für die Zeitmessung physikalische Gesetze notwendig sind, liegt in der Natur einer physikalischen Messung überhaupt. Bei der Zeit sind besondere Schwierigkeiten vorhanden, denn ihr Fließen erlaubt nicht ein gleichzeitiges Gegebensein ihrer Teile. Alle unsere Messungen beruhen aber auf der Feststellung von Koinzidenzen, alle zeitlichen Messungen müssen demnach notwendig indirekt sein, wir müssen die Zeit „verräumlichen" (49, S. 40). Dazu kommt, daß es für die Zeitmessung nicht genügt, eine Definition gleicher Zeiten zu geben, wichtig ist auch die Festlegung des Begriffs der Gleichzeitigkeit. Beides aber hängt von den physikalischen Vorgängen ab, die die Messung vermitteln. Hier zeigt es sich nun wieder, daß die Relativitätstheorie eine konsequente Fortbildung schon vorhandener Gedankenreihen darstellt: die Mechanik gab der Gleichzeitigkeit einen absoluten Sinn, ihr Problem war die Definition der gleichen Zeiten; die Relativitätstheorie hebt das

erstere auf und untersucht die Frage, wie gleichzeitige Ereignisse physikalisch sich bestimmen lassen. Die Stellungnahme der Mechanik war möglich, weil unendliche Signalgeschwindigkeiten in der Mechanik zulässig sind; sie wurde unmöglich, als das Prinzip der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit in der Zeitmessung Verwendung finden mußte. So stellt die Relativitätstheorie nur eine neue Entscheidung dar, welches Gesetz der Physik der Zeitmessung zugrunde gelegt werden soll, — und insofern hat Langevin recht, wenn er sagt, daß jedem Zustand unserer physikalischen Theorien eine eigene Zeit, besser Zeitmessung, entspricht. Früher herrschte die klassische Mechanik, heute fordert die Elektrodynamik in machtvoller Entwicklung eine Revision unserer Zeitmessungen: das ist der experimentelle Befund und der Sinn der Einsteinschen Theorie!

Erinnert sei hier zur Bestätigung an eine Äußerung H. Poincarés. Man hatte sich gefragt, was geschehen würde, wenn es doch gelingen würde, experimentell eine größere Signalgeschwindigkeit zu entdecken als die des Lichtes. Nun, sagt Poincaré, man würde die Theorie ändern und jene Geschwindigkeit benutzen!

Das war auch geschichtlich immer das Verfahren, nach dem man gearbeitet hat. Das praktische Zeitmaß war der Sterntag. Durch die Reibung bei Ebbe und Flut muß aber nach dem Energieprinzip die Rotationsgeschwindigkeit der Erde allmählich geringer werden. Wollte man also jenem Gesetz seine umfassende Bedeutung lassen, so mußten die festgesetzten „gleichen" Sterntage als ungleich angesehen werden. So änderte man die Zeiteinheit um jenes Prinzipes willen. Nichts anderes tut die Relativitätstheorie mit der Gleichzeitigkeit, um das Postulat der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit zu erfüllen!

Wir fassen als Resultat zusammen: die Relativitätstheorie behandelt die empirische Zeit, sie ist eine Theorie der Zeitbestimmungen und stellt eine Revision dieser Bestimmungen dar. Ihr Verfahren ist dabei dasselbe, das bisher immer in der Physik üblich war: das allgemeine Prinzip siegte über spezielle Annahmen.

Es bleibt dann die Frage, wie sich Einsteins Theorie zur reinen Zeit zu stellen hat. Als eine Theorie, die in möglicher Erfahrung gegeben sein soll, muß sie notwendig den Formen unserer Sinnlichkeit unterworfen sein, weil sie uns sonst gar nicht empirisch gegeben sein könnte. Sie setzt also wie jede Theorie, die den Tatbestand des Empirischen im einzelnen feststellen will, notwendig die reine Zeit als Form unserer Anschauung voraus, jene Form, die ja jede empirische Anschauung überhaupt erst möglich, begreiflich macht. Einstein spricht auch nicht von „der"

Zeit, sondern von Zeiten und ihrer Relativität, und „Zeiten" sind nur möglich, nur denkbar, wenn man eine reine Zeit als Form ihnen zugrunde liegend denkt.

Aus diesem folgt, daß die Relativitätstheorie die Lehre Kants von der reinen Zeit nicht berühren kann. Man hat das bestritten. Schlick (54, S. 158) argumentiert so: die Zeit ist entweder rein qualitativ, dann ist sie die psychologische Zeit, die „durée réelle" Bergsons, oder aber sie ist quantitativ, dann ist sie die mathematische Zeit. Die physikalische Zeit ist eine gemessene, also quantitativ bestimmte, also mathematische Zeit; jede physikalische Zeit ist nach Einstein relativ, also auch die mathematische. Kant aber lehrt, daß die mathematische Zeit absolut sei, also steht seine Lehre im Widerspruch zur Relativitätstheorie. — Der Fehler dieser Schlußfolgerungen liegt wieder darin, daß denselben Ausdrücken verschiedene Bedeutungen beigelegt werden. Allerdings ist die physikalische Zeit eine gemessene Zeit, aber sie ist deswegen noch nicht eine mathematische Zeit im Sinne Kants, der unter einer mathematischen niemals eine empirisch gemessene Zeit verstand. Damit aber wird jener Einwand hinfällig. Er wird es um so mehr, wenn man bedenkt, daß die Einteilung Schlicks offenbar die erkenntnistheoretische Unterscheidung Kants nach Zeitform und Zeitinhalt, nach reiner Zeit und erfüllter Zeit gar nicht mit berücksichtigt. Seine mathematische und psychologische Zeit sind beide nur empirische, erfüllte Zeiten, sie setzen beide die reine Zeit voraus!

Wie aber steht die neue Lehre zu Kants Theorie der empirischen Zeit? Da heißt es bei Kant: „Die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen kann aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung nicht hinlänglich begriffen werden", dazu gehört die spezielle Erfahrung: „Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Veränderungen vor dieser objektiv vorher, aber subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewußtseins ist diese Vorstellung so wie jede andere durch Veranlassung der Wahrnehmung gegeben." Jeder Gegenstand hat seine Stelle in der Zeit, er wäre sonst nicht Gegenstand unserer Wahrnehmung, aber, „die Bestimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältnis der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung), sondern umgekehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen". (27, S. 234.)

Dieser Lehre aber widerspricht die Relativitätstheorie an keiner Stelle, sie wird vielmehr geradezu eine Bestätigung der Kantischen

Auffassung. Jede Zeitbestimmung gründet sich auf physikalische Gesetze: das Neue an der Lehre Einsteins ist die Art der Bestimmung, die Art der Relativierung. Die Messung bleibt nur absolut, wenn das Bezugssystem festliegt, sie wird relativ, abhängig vom Bewegungszustand des Systems, wenn das System ein anderes ist. In jedem einzelnen System halten wir an jener „gleichförmig fließenden Zeit" fest, und wir müssen es, wenn anders der Gedanke der Messung überhaupt einen bestimmten Sinn haben soll, wenn anders es überhaupt möglich sein soll, die Messungen der beiden Systeme zu vergleichen, d. h. aber die Relativierung durchzuführen; aber von System zu System ändert sich das Zeitmaß, und zwar nach Maßgabe der Relativgeschwindigkeit der Systeme, auf Grund eines Gesetzes, das die Erfahrung lehrt! — So können wir zusammenfassend sagen: die Relativitätstheorie hat mit Kants Lehre von der reinen Zeit nichts zu tun, sie bestätigt die von der empirischen Zeit.

Damit ist die Stellung zu Kant geklärt. Anders ist die Sachlage gegenüber der Newtonschen Mechanik und ihrer Zeitlehre. Die absolute Zeit Newtons, die nur durch unendliche Signalgeschwindigkeiten gemessen werden kann, steht im Widerspruch zur Relativitätstheorie. Die klassische Dynamik stellt, wie Natorp sagt (40, S. 399), „einen Versuch dar, den ideellen absoluten Bestimmungen" (von Raum und Zeit) „doch noch eine unmittelbare physikalische Bedeutung zu retten, während sie ihrer Natur nach nur eine abstrakte Bedeutung beanspruchen können". Sie konnte das tun, weil ihr die Mittel fehlten, die Geschwindigkeit der Gravitation zu schätzen und ihre anderen Voraussetzungen, z. B. die des absolut starren Körpers, zu prüfen. Setzte sie jene Geschwindigkeit gleich unendlich und nahm diesen als existierend an, so waren das eben Annahmen, denen die physikalische Bestätigung fehlte und wahrscheinlich immer fehlen wird. Darum ist die Relativitätstheorie ihr überlegen, weil sie eine wirklich gemessene Geschwindigkeit verwendet, die endlich ist. Zwischen Newton und Einstein besteht also ein physikalischer Gegensatz: die absolute Zeit Newtons als eine empirisch-bestimmbare hat für die Relativitätstheorie keine Bedeutung mehr!

Es bleibt nun noch einiges über Minkowskis Koordination der Raum- und Zeitparameter zu sagen, die so viele falsche Vorstellungen hat entstehen lassen. Schon in der physikalischen Untersuchung wurde darauf hingewiesen, daß diese Gleichstellung gar nicht von so umstürzender Bedeutung ist, daß eigentlich nicht die Zeit, sondern der imaginär gerechnete „Lichtweg" als

vierte Koordinate auftritt, daß also jene Koordination im wesentlichen nur eine mathematische Vereinfachung, einen genialen mathematischen Ansatz darstellt. Der begriffliche Unterschied zwischen Raum und Zeit sollte damit nicht verwischt werden, aber es sollte auf den Zusammenhang der Raum- und Zeitmessungen hingewiesen werden, der sich nach der neuen Theorie als so tief ergab, daß er zur mathematischen Identität der Parameter führte, die Raum und Zeit bestimmen.

Bei Minkowski wird dieser Sachverhalt allerdings nicht klar ausgesprochen, eher wird er verwischt durch Worte, wie: „Von Stund an sollen Raum für sich und Zeit für sich völlig zu Schatten herabsinken, und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren"; dem gegenüber stehen die anderen Worte: „Die Anschauungen über Raum und Zeit, die ich Ihnen entwickeln möchte, sind auf experimentell-physikalischem Boden entstanden. Darin liegt ihre Stärke." (36, S. 56.) Es handelt sich also auch bei ihm um empirische Raum- und Zeitbestimmungen.

§ 2. Das Raumproblem.

Die Untersuchungen, die wir beim Zeitproblem angestellt haben, gelten analog für den Raum. Die Frage der Relativitätstheorie betrifft die empirische Bestimmung der räumlichen Beziehungen. So ändert sich die Länge eines Stabes und die Gestalt eines Körpers, wenn man das System wechselt, von dem aus die Messung vorgenommen wird. Das hat man so ausgesprochen, daß jeder Beobachter seinen eigenen Raum hat, daß es also unendlich viele, gegeneinander verzerrt erscheinende Räume gibt und der Gedanke eines absoluten Raumes zu verwerfen ist. Die Positivisten haben daraus gefolgert, daß die Relativitätstheorie eine direkte Bestätigung ihrer Raumauffassung bedeute, die aus sinnesphysiologischen Tatsachen und Überlegungen — wenigstens dem Wortlaut nach — zum gleichen Ergebnis gekommen war. (Vergl. 42.)

Nun ist allerdings nicht zu leugnen, daß Einstein, wie aus seinem Nachruf für Ernst Mach in der Physikalischen Zeitschrift 1917 hervorgeht, durch den Positivismus stark beeinflußt ist, und daß anderseits die Folgerungen der Relativitätstheorie formal nicht im Widerspruch mit ihm stehen: die Auffassung Machs läßt sich sicher mit der Einsteins vereinigen!

Aber man ist weitergegangen; man hat in Machs Theorie eine Vorläuferin der Relativitätstheorie gesehen. Da aber muß denn doch mit Schlick auf den Unterschied zwischen Mach und Einstein hingewiesen werden (54, S. 170/71): Mach gibt einen

kühnen Gedanken, Einstein eine physikalisch verwertbare Theorie; Mach stellt seinen Satz als denknotwendig hin, Einstein als durch Erfahrung begründet; Machs Behauptung von der Relativität des Raumes gilt für alle Bewegungen, Einstein jedoch beschränkt sich — wenigstens in der speziellen Theorie, die wir jetzt behandeln — auf gleichförmig-geradlinige Translationen.

Wie aber erklärt sich überhaupt die Stellung des Positivismus zur Relativitätstheorie? Nach Mach und Petzoldt entsteht der physikalische Raum mit seinen metrischen Beziehungen aus dem physiologischen Raum als ein abstrakter Begriff. Der physikalische Raum aber ist ein System von Organempfindungen und ist ein anderer, je nachdem Seh- oder Tastempfindungen ihm zugrunde liegen. Auch für jedes Subjekt ist er verschieden: jeder Beobachter hat seinen eigenen Raum.

Das Resultat stimmt mit der Relativitätstheorie überein, die weitere Deutung im Sinne des Positivismus ist nicht schwer. Die einzelnen Räume der Beobachter sind gegeneinander verzerrt, die Lorentz-Transformation ist dann das „Mittel der Beschreibung", um jeden Raum auf jeden andern eindeutig abzubilden. Auf diese Weise ist eine Darstellung des Naturgeschehens möglich. Im eigenen Raum des Beobachters aber genügen die alten Methoden. — Ein absoluter Raum ist in der Relativitätstheorie ebenso wie bei Mach undenkbar, da in ihm ein und derselbe Stab gleichzeitig unendlich viele Längen haben müßte (41, S. 21), ein solcher absoluter Raum ist „ein müßiger metaphysischer Begriff" (Mach, Mechanik S. 238), und nach Petzoldt (41, S. 21) „auch durchaus zwecklos, in seinen Beziehungen zu jenen relativen Räumen ganz unklar und nur der Anfang einer neuen Metaphysik".

Die Übereinstimmung scheint vollkommen: Kant aber lehrt den absoluten Raum, also ist seine Auffassung durch die Relativitätstheorie widerlegt! Der Positivismus hat diesen Schluß gezogen. Mir scheint er nicht begründet. Offenbar nämlich ist das, was Petzoldt absoluten Raum nennt, nichts anderes als jeder andere empirisch-gegebene Raum, er ist nur größer, er ist unendlich und in ihn sind alle anderen Räume „eingebettet". Er ist also gerade das, was Kant immer abgelehnt hat, jenes unendliche „Unding"!

Das aber ist der absolute Raum Newtons, und der wird in der Tat durch die Relativitätstheorie verneint, ist aber auch schon längst durch Kants eigene Theorie überwunden. So heißt es in der 1. Anmerkung zur Antithesis der ersten Antinomie (27, S. 391): „Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich an-

geschaut werden kann. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine seiner Form gemäße empirische Anschauung geben, ist unter dem Namen des absoluten Raumes nichts anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen, sofern sie entweder an sich existieren oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzukommen können." Daraus folgt dann sofort die Richtigkeit der Sätze Riehls: „Es bezeichnet den Fortschritt Kants über Newton hinaus . . ., daß Kant zwar mit Newton an der Notwendigkeit festhält, den Raum und die Zeit im absoluten Sinne vorauszusetzen, um die Erfahrung von relativen Räumen und Zeiten begreiflich zu machen, zugleich aber gegen Newton die absolute Realität des Raumes und der Zeit verneint." (52, S. 470.) Sein absoluter Raum ist nur die notwendige Form unserer äußeren Anschauung, gilt daher nicht von Dingen an sich, sondern nur von Erscheinungen, hier aber ausnahmslos von jeder: er ist, wie die Zeit, transzendental ideal und darum empirisch real. Dieser Raum aber, das notwendige Gesetz unseres Anschauens, ist unabhängig von jeder speziellen Theorie. Wie bei der Zeit gilt hier die Entscheidung: die Relativitätstheorie kann die Lehre Kants vom Raum als der Form unserer Anschauung gar nicht berühren, geschweige denn widerlegen.

Es bleibt nur die Lehre von den empirischen Raumbestimmungen. Von diesen aber hat Kant nie behauptet, daß sie sich ohne Hilfe der Erfahrung, „aus reiner Vernunft", vornehmen lassen. „Dinge als Erscheinungen bestimmen den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädikaten desselben (Größe und Verhältnis) machen sie es, daß diese oder jene zur Wirklichkeit gehören." (27, S. 393.) Der physikalische Raum Kants ist aber nichts anderes als die durch die physikalische Erfahrung geforderte Bestimmung der räumlichen Beziehungen. Und wenn nun die physikalische Erfahrung fordert, daß die Maßverhältnisse des Raumes vom Bewegungszustand des Beobachters abhängig sind, daß also jeder Beobachter sozusagen seinen eigenen Raum hat: wo steht das im Gegensatz zur Lehre Kants?

Man kann daher mit demselben Rechte, wie es die Positivisten tun, die Raumlehre der Relativitätstheorie als eine Bestätigung der Kantischen Ideen ansehen, denn auch die unendlich vielen, gegeneinander verzerrt erscheinenden Räume stehen durchaus im Einklang mit Kants Theorie. Sie sind von der Erfahrung gefordert, nur diese aber bestimmt den empirischen Raum. —

Der Grund für diese Übereinstimmung zwischen der Stellung

Kants und der Positivisten in bezug auf die Raumlehre Einsteins aber liegt darin, daß eben in diesem Punkte beide Parteien dasselbe lehren, wenigstens dem Sinne nach, wenn auch Kants Theorie die allgemeinere ist, weil sein Augenmerk nicht hauptsächlich auf die empirischen Raumbestimmungen gerichtet ist, sondern auf „den" Raum, der als Gesetz alles Anschauens die logische Voraussetzung für jede solche Bestimmung ist.

§ 3. Das Realitätsproblem.

Eine Folge der neuen Zeitmessung war die Abhängkeit der Längen- und Volumenmessung von der Geschwindigkeit. Ein Körper, der in einem System ruhend die Gestalt einer Kugel hat, erscheint von einem System, relativ zu dem er sich bewegt, als Rotationsellipsoid. Man hat daran die Frage geknüpft, welche Realität dieser Gestaltsänderung zukommt. Ist die Kugel „wirklich" oder nur „scheinbar" zum Ellipsoid geworden?

Der Grund für diese Frage liegt in der geschichtlichen Entwicklung. Lorentz hatte in seiner Kontraktionshypothese verlangt, daß jeder Körper in Richtung der Bewegung eine Verkürzung erfahren sollte, deren Größe durch seine Geschwindigkeit relativ zum Äther bestimmt wird. Um diese Hypothese verständlich zu machen, wies er darauf hin, daß die Gestalt eines Körpers „in letzter Instanz durch die Intensität der Molekularwirkungen" bedingt sei, diese aber sehr wohl durch die Translation geändert werden könnte (35, S. 3). Die Kontraktion ist also wirklich in dem Sinne, den man mit diesem Begriff in der Mechanik immer verbunden hat (vergl. auch 56, S. 157/8).

Einstein spricht nicht von Molekularkräften, bei ihm ergibt sich die Verkürzung als Folge der Zeit- und Raummessungen. Die Folge davon war, daß man dazu neigte, die Auffassung der Relativitätstheorie dahin zu deuten, daß bei ihr jede Gestaltsänderung nur eine Fiktion des Beobachters sei, aber keine objektive Bedeutung habe.

Das paßt nach Petzoldt (42, S. 5 u. S. 37 ff.) vortrefflich in das System des erkenntnistheoretischen Positivismus hinein. Für den Positivisten ist das wirklich, was den Sinnen gegeben ist, und es hat die Gestalt, die unsere Wahrnehmung feststellt: eine „Gestalt an sich", die dem Körper „wirklich" zukommt, gibt es nicht; der Körper hat nicht nur verschiedene Gestalten, wenn die Lage des Beobachters sich ändert, sondern auch wenn andere Empfindungen ins Spiel kommen. Die Frage, ob die Lorentz-Kontraktion wirklich oder nur scheinbar ist, kann daher nach Petzoldt (42, S. 38) nur

den Sinn haben: der optische Befund liefert verschiedene Gestalten (Kugel im ruhenden, Ellipsoid im bewegten System), gilt dasselbe, wenn man auf die taktilokinästhetischen Merkmale zurückgeht? — Mach hat nun gezeigt, daß eine Bevorzugung eines der beiden Merkmale aus physiologischen Gründen nicht zu rechtfertigen ist; der Michelsonsche Versuch aber arbeitet mit festen Körpern und Lichtstrahlen; er kann nur erklärt werden, wenn der eine Schenkel verkürzt ist, und zwar im mechanischen Sinne: also beweist die Relativitätstheorie die Lehre Machs, hebt wie er den Unterschied zwischen optischen und taktilokinästhetischen Merkmalen der Körper auf. Nun hatte Mach aus seiner Physiologie gefolgert, daß der Begriff des „Dinges an sich", den Kant benutzt, unnötig ist; die Relativitätstheorie kommt zum gleichen Resultat wie Mach, also ist sie ein Argument mehr gegen Kant: sie stürzt dessen „Metaphysik" und gehört, erkenntnistheoretisch betrachtet, in die Entwicklung, die mit Locke, Berkeley und Hume beginnt und über Mach zur modernen Physik führt. (42, S. 41.)

Die Betrachtung dieser Darlegungen Petzoldts hat in zwei Teile zu zerfallen. Es ist zunächst zu prüfen, ob überhaupt jene Verbindung zwischen dem Michelsonschen Versuch und dem Positivismus besteht; dann aber ist die Folgerung zu untersuchen, die aus dem ersten Resultat gegen die Lehre Kants gezogen worden ist.

Die Relativitätstheorie erklärt das negative Ergebnis des Michelsonschen Versuchs folgendermaßen: die Bewegung der Erde ist nicht nachzuweisen, weil ein ruhend neben der Erde aufgestellter Beobachter durch die andere Art seiner Zeitmessung für den einen Schenkel eine kürzere Länge herausbekommt als der auf der Erde mitbewegte Beobachter. Die Kontraktion ist also nur eine Folge der Zeitmessung, sie hat keine Beziehung zu den optischen und taktilokinästhetischen Empfindungen und nur den Sinn, den Einstein ihr selbst zuschrieb: „Die Kontraktion besteht nicht wirklich, insofern sie für den mitbewegten Beobachter nicht existiert; sie besteht aber wirklich, d. h. in solcher Weise, daß sie prinzipiell durch physikalische Mittel nachgewiesen werden könnte, für den nicht mitbewegten Beobachter."

Nebenbei sei dann noch bemerkt, daß zwischen der Lehre Machs und der Relativitätstheorie trotz des gleichen Wortlauts ein wesentlicher Unterschied besteht. Jene ist psychologisch-physiologisch, diese physikalisch begründet; lehrt daher jene mit Protagoras: „Die Welt ist jedem so, wie sie ihm erscheint!", so finden wir bei dieser als wesentlichen Zusatz die Angabe, wie zwischen

den verschiedenen Äußerungen dessen, was erscheint, zu vermitteln ist, d. h. wie sich die eine Gestalt quantitativ aus der anderen ergibt.

Der erste Teil unserer Untersuchung führt also zu dem Ergebnis, daß die Relativitätstheorie durchaus nicht als eine Bestätigung der positivistischen Auffassung anzusehen ist, es sei denn, daß man in dem gleichen Wortlaut der beiderseitigen Ergebnisse eine solche sehen will. Aber wie dem auch sei, gänzlich unberechtigt ist auf jeden Fall die Beurteilung der Kantischen Lehre von den „Dingen an sich".

Kants „Ding an sich" hat mit unsern räumlichen und zeitlichen Bestimmungen überhaupt nichts zu tun. Aus dem Begriff der Erscheinung folgt, daß etwas da sein muß, was erscheint. Das ist das „Ding an sich", der „Grund" der Erscheinung (27, S. 102 f.), das Objekt, abgesehen von der Form der sinnlichen Anschauung (52, S. 406). Mach aber versteht unter dem „Ding an sich" den physikalischen Körper, der unsere Empfindung hervorruft! Der aber ist nach Kants Lehre auch nur Erscheinung, denn er erscheint in Raum und Zeit.

Kants Lehre von den „Dingen an sich" kann also nicht von der Relativitätstheorie berührt werden. Es bleibt nun die Frage, ob die Abhängigkeit der Gestalt vom Bezugssystem mit seiner Theorie der Erscheinungen verträglich ist. Die Gestalt ist offenbar nichts, was zum „Dinge an sich" gehört, sie ist erst in der Erscheinung gegeben, also erst in der Erfahrung bestimmbar. Nun ist allerdings klar, daß jeder Gegenstand, wenn er überhaupt der mit sich selbst identische Gegenstand unserer Erfahrung sein soll, nach Raum und Zeit bestimmt sein muß, und zwar eindeutig bestimmt. Nur so ermöglicht er eine Messung. Daß diese Messung aber unabhängig vom Bezugssystem und seinem Bewegungszustand sein muß, ist damit nicht gesagt, das hängt von der Erfahrung ab, und diese zeigt uns, daß wir in der Tat eine solche Abhängigkeit annehmen müssen. — Die Einfachheit gibt der Gestalt im mitbewegten System eine bevorzugte Stellung, aber jedes andere System, für das sich eine andere Gestalt ergibt, ist ihm gleichberechtigt. So ist der Körper je nach dem System eine Kugel oder ein Ellipsoid für unsere Messung und für unsere Stellung: das ist die Auffassung der Relativitätstheorie, und Kants Lehre widerspricht ihr nicht. —

§ 4. Das Substanzproblem.

Der Begriff der Substanz findet sich in zwei wesentlich verschiedenen Formen in der Philosophie. Für die einen ist die Substanz das hinter den wechselnden Erscheinungen bleibende

und beharrende Substrat, der Träger der Erscheinungen, für die anderen ist sie nur ein allgemeines Grundgesetz des Empirischen. Die Relativitätstheorie hat zu der ersten Form in der Ätherfrage, zu der zweiten in der Frage nach der Konstanz der Masse Stellung zu nehmen.

a) Die Substanz als Träger der Erscheinungen.

Schon bei Descartes und in der Wellenlehre des Lichtes von Hooke und Huygens wurde in der Physik zur Erklärung der Erscheinungen ein hypothetisches Medium eingeführt, das als Träger für die physikalischen Vorgänge gebraucht wurde und dem man den Namen Äther gab. Dieser Stoff wurde später das „Schmerzenskind der mechanischen Theorie der Welt". (44, S. 13.) Es war nicht möglich, ihn mechanisch zu begreifen. Auch die Maxwellsche Theorie brachte keine Entscheidung. Nur durch Änderung der Maxwellschen Gleichungen und andere ganz hypothetische Ansätze gelang es, der Schwierigkeiten Herr zu werden. Da man aber experimentell keinen Grund hatte, an der Richtigkeit der Maxwellschen Gleichungen zu zweifeln, alle Versuche aber fehlschlugen, den Bewegungszustand eines Körpers relativ zum Äther physikalisch nachzuweisen, so entschloß man sich schließlich, die Frage einmal umzukehren. Man suchte nicht mehr nach einer Erklärung des Äthers mit Hilfe der bekannten mechanischen Gesetze, sondern man fragte: „Welche Beziehungen müssen zwischen den Naturkräften bestehen, wenn es unmöglich sein soll, an dem Lichtäther stoffliche Eigenschaften nachzuweisen?" (44, S. 20.) Die Antwort darauf war die Relativitätstheorie und die neue Mechanik.

In ihr hat der Äther keinen physikalischen Sinn mehr, man muß daher eine neue Deutung des elektromagnetischen Feldes geben. Bei Maxwell handelt es sich um Zwangszustände des Äthers, in der neuen Theorie muß das genannte Feld als unabhängig im Raume angenommen werden. Planck faßt die elektrische und magnetische Feldstärke einfach als Bestimmungsstücke der Energie auf. Ist dann das Energieprinzip nichts weiter als der Ausdruck der Tatsache, daß bei jedem Naturgeschehen zwischen den beobachtbaren Größen eine bestimmte Gesetzmäßigkeit besteht, so ist eine substantielle Auffassung der Energie nicht nötig. Bei den elektromagnetischen Prozessen handelt es sich eben um Energieänderungen, die sich mit Lichtgeschwindigkeit durch den freien Raum fortpflanzen. Irgendein Träger dieser Vorgänge ist nicht mehr vorhanden, das elektromagnetische Feld im Raum ist

von aller Substanz unabhängig, „sein prägnanter Ausdruck sind die Maxwellschen Gleichungen". (33, S. 112.)

Nicht alle Forscher haben sich Planck angeschlossen. Einstein verdinglicht das elektromagnetische Feld in gewisser Weise; er sieht in ihm ein „selbständiges Gebilde, welches von der Lichtquelle ausgesandt wird, gerade wie nach der Newtonschen Emissionstheorie des Lichtes". (Einstein, Phys. Zeitschr. 10, 1909, S. 819.) Dieser Fassung schließen sich Laue, Becher und andere an; doch es ist die Frage, ob diese Forscher wirklich etwas von Plancks Auffassung Verschiedenes meinen, wenn auch der Ausdruck dies zunächst nahelegt.

Vom philosophischen Standpunkt jedenfalls ist die Ansicht Plancks sympathischer, denn seit Locke, Berkeley, Hume und Kant hat die Erkenntnistheorie ein dingliches Substrat als Träger aller Erscheinungen abgelehnt, und auch in der Physik war man zu gleichen Resultaten gekommen. So weist z. B. Witte (59, S. 135) darauf hin, daß alles, was der Physiker mißt, sinnlich Wahrgenommenes ist, den sogenannten „Träger" der Erscheinungen findet man unter den Meßgrößen nicht. Im Sinne Plancks also würde sich die Relativitätstheorie einen Satz zu eigen machen, der mit den Ergebnissen der Philosophie in bestem Einklang steht.

Daß der Positivismus der Entwicklung in dieser Frage auf physikalischem Boden tüchtig vorgearbeitet hat, ist anzuerkennen. Mach und seine Anhänger haben schon lange die mechanische Naturauffassung bekämpft und im Äther nur ein Mittel bequemer Naturbeschreibung gesehen, den Überrest einer alten Metaphysik (42, S. 35). Insofern stimmt die Lehre Einsteins mit dem Positivismus überein: Das gilt nicht für die positive Weiterbildung. Als Substrat hat die Substanz keinen Raum mehr in der Relativitätstheorie bei Planck, wohl aber, und das soll die folgende Untersuchung zeigen, als allgemeines Gesetz des Empirischen.

Ehe wir zu dieser Frage übergehen, sei noch auf ein Problem hingewiesen, das mit der mechanischen Naturauffassung in Verbindung steht: das Problem der räumlichen Fernwirkung. Die Mechanik mit ihrem Begriff des absolut starren Körpers konnte unendlich große Geschwindigkeiten zulassen, und sie tat es bei der Gravitation. Newton selbst hat die daraus folgende Möglichkeit der unvermitteiten Wirkung in die Ferne nur ungern aufgenommen, aber die Theorie genügte den empirischen Ansprüchen. Dieser zeitlosen Übertragung, der philosophisch schwere Bedenken entgegenstehen, wird durch die neue Mechanik ein Ende gemacht; auch die Gravitation darf sich höchstens mit Lichtgeschwindigkeit fortpflanzen.

b) Die Substanz als Gesetz.

Als Bestätigung der Behauptungen, die wir im vorigen Abschnitt über die Weiterbildung der Substanzvorstellung in der Relativitätstheorie aufgestellt haben, soll eine Frage diskutiert werden, die als Folgerung der Theorie großes Aufsehen erregt hat. Es handelt sich um das Lavoisiersche Prinzip von der Erhaltung der Masse. Die Masse hat in der Mechanik eine doppelte Bedeutung. Sie tritt auf als Koeffizient der Trägheit, als träge Masse, und als Koeffizient der Gravitation, als ponderable Masse. Das Relativitätsprinzip fordert nun, daß die träge Masse, gleichgültig, ob sie geladen ist oder nicht, von der Geschwindigkeit abhängig ist. Für die ponderable Masse blieb die Frage zunächst offen. Da aber die Versuche von Eötvös zeigten, daß die träge und ponderable Masse wenigstens bei geringen Geschwindigkeiten mit größter Genauigkeit proportional sind, so muß man den Satz allgemein auf die Masse ausdehnen. Wenn das aber der Fall ist, dann hat das Prinzip von Lavoisier nur noch für kleine Geschwindigkeiten Bedeutung, es verliert seinen allgemeinen Wert. So gibt es also in der Relativitätstheorie kein Etwas mehr, das absolut beharrt und nur die Formen wechselt? Das Substanzproblem in seiner zweiten Gestalt steht vor uns.

An dieser Stelle beweist die neue Theorie wieder, daß sie nicht nur stürzen, sondern auch neu bauen will. In ihr wird nämlich die Trägheit auf die innere Energie des Körpers zurückgeführt. Damit verallgemeinert die Relativitätstheorie Resultate, die in der Strahlungstheorie und Elektronentheorie schon bekannt waren. In der ersteren hatte man gefunden, daß ein durchstrahlter Raum infolge der in ihm enthaltenen Strahlung Trägheit besitzt, in der zweiten konnte man rechnerisch und experimentell beweisen, daß die freie Ladung des Elektrons träge ist, und in beiden Fällen war diese durch die Energie erzeugte Trägheit von der Geschwindigkeit abhängig. Durch die Relativitätstheorie wurden diese Ergebnisse auf die Trägheit überhaupt ausgedehnt, die Masse eines Körpers hängt also von dem Energieinhalt seiner Atome und von der Geschwindigkeit ab. In dieser allgemeinen Form erweist sich der Satz von der Erhaltung der Energie als die wahre Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Masse. Das Prinzip von Lavoisier ist also nicht falsch, es ist ungenau. Es gilt nur, wenn die Geschwindigkeit und die innere Energie der Materie, mit der man arbeitet, konstant sind.

Die Relativitätstheorie wandelt hier auf den Spuren des philosophischen Kritizismus. Eine Substanz als Träger hinter den Er-

scheinungen ist nicht möglich, und trotzdem bleibt der Satz bestehen: „Die Substanz bleibt und beharrt." Dieser Satz besagt aber nur, daß es ein Etwas gibt, das beharrt; er sagt nicht, was da beharrt, denn „bestimmte Regeln der Synthesis", heißt es bei Kant, „können nur durch Erfahrung gegeben werden", wenn auch „die allgemeine Form derselben a priori ist". (Vergl. auch 52, S. 361/2.) „Wir müssen eben (28, S. 82) empirische Gesetze der Natur, die jederzeit Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden." Die Voraussetzung eines Etwas, das beharrt, ist notwendig, wenn der Gegenstand der Naturwissenschaft, die Erfahrung, überhaupt möglich sein soll, was aber beharrt, kann nur die Beobachtung und das Experiment geben. Das erstere ist ein allgemeines Gesetz des Empirischen, es gibt „die Anweisung, die Substanz in den Erscheinungen zu ermitteln" (52, S. 441), das zweite liefert ein empirisches Gesetz. „Das Physische, der Gehalt der Erscheinungen kann nie anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden." (52, S. 408.)

Nach diesen Unterscheidungen ist es klar, daß die Relativitätstheorie sich nur mit dem zweiten Teil, dem empirischen Gesetz, befassen kann. Der allgemeine Grundsatz der Beharrlichkeit gilt für sie, wie er für Lavoisier galt, wie er für jede Naturwissenschaft gilt. Aber der Gehalt des empirischen Substanzgesetzes, des Gesetzes, das uns angibt, was da beharrt, ist ein anderer geworden. Wir haben ein empirisches Gesetz geändert, wenn wir sagen, die Masse als Koeffizient der Trägheit ist abhängig von der Geschwindigkeit, aber nicht konstant. Dadurch werden wir nicht gezwungen, den allgemeinen Grundsatz der Beharrlichkeit aufzugeben, sondern nur, die träge Masse nicht mehr in gleicher Weise als Maßstab für die materielle Substanz anzusehen. Unsere Aufgabe ist dann, ein anderes empirisches Korrelat des allgemeinen Gesetzes zu suchen, und auch hier paßt das Vorgehen der Relativitätstheorie in den Rahmen der Kantischen Gedanken: an die Stelle der Massenkonstanz tritt die Konstanz der Energie. Das Gesetz des Beharrlichen in der Natur ist geblieben, nur seine empirische Form hat sich geändert, physikalisch gesprochen: die Relativitätstheorie hat andere Invarianten als die klassische Mechanik. —

II. TEIL.

Die allgemeine Relativitätstheorie.

I. Kapitel.

Der physikalische Tatbestand.

§ 1. Darstellung der Theorie.

Der speziellen Relativitätstheorie des Jahres 1905 folgte die allgemeine. Von 1905 bis 1915 hat Einstein in immer neuen Ansätzen versucht, die allgemeine Relativität aller Bewegungen zum fundamentalen Prinzip der Physik zu machen, und der Erfolg war mit ihm. Es gelang ihm, die Grundgleichungen der Physik in einer Form aufzustellen, daß sie gegen jede Transformation kovariant sind.

Welche Gründe können den Schöpfer der speziellen Theorie bewogen haben, diesen Weg zu beschreiten und sich so schnell von den Ergebnissen des Jahres 1905 abzukehren? — Es waren philosophische und physikalische. Er selbst gesteht (14, S. 42): „Nachdem sich die Einführung des speziellen Relativitätsprinzips bewährt hat, muß es jedem nach Verallgemeinerung strebenden Geist verlockend erscheinen, den Schritt zum allgemeinen Relativitätsprinzip zu wagen.“ Damit wird jedoch der Wert der speziellen Theorie nicht vermindert, „denn niemand wird erwarten, daß ihr gerade von allen physikalischen Theorien allein beschieden sein sollte, für immer zu bestehen, wo doch die Physik mitten in der lebhaftesten Entwicklung begriffen ist“. (Petzoldt, 41, S. 27.) Ja, Einstein fügt hinzu (14, S. 52): „Es ist das schönste Los einer physikalischen Theorie, wenn sie selbst zur Aufstellung einer umfassenden Theorie den Weg weist, in welcher sie als Grenzfall weiterlebt.“

Es war also der philosophische Zug zum Allgemeinen, der Einstein bestimmte, auf der 1905 begonnenen Arbeit weiterzubauen. Die Bevorzugung der geradlinig-gleichförmigen Bewegung, die zunächst durch das Experiment ausgezeichnet war, befriedigte ihn

nicht, er strebte nach dem umfassenden Gesetz, und er tat es umso lieber, als dieses Gesetz es ihm erlaubte, den Gegensatz von Kinematik und Dynamik, der die klassische Mechanik beherrscht, zu überbrücken, und so formal eine bedeutende Vereinfachung des physikalischen Weltbildes zu erzielen: die Dynamik wird durch die Kinematik ersetzt! Außerdem aber wird das Prinzip der Nahewirkung, das der Elektrodynamik eigen ist, auch in der Lehre von der Gravitation zum Ausdruck gebracht und damit eine Schwierigkeit überwunden, die dem Entdecker des Grundgesetzes der Schwere nicht verborgen geblieben war.

Zu diesen philosophischen Erwägungen gesellen sich physikalische, die sowohl die Mängel der klassischen Mechanik wie die der speziellen Relativitätstheorie betreffen.

Die Schwierigkeiten bei der Lösung der Frage, in der Natur ein „Inertialsystem" anzugeben, in dem also das Trägheitsgesetz absolut richtig gilt, sind lange bekannt. C. Neumann, Streintz, Höfler, Mach, Lange, das sind einige Namen, die an diesen wissenschaftlichen Streit erinnern. Durch das Trägheitsgesetz wird aber einer der Grundbegriffe der Mechanik, die träge Masse, erst definiert. So übertragen sich die Schwierigkeiten auch auf sie. Das wurde noch schlimmer, als die Relativitäts- und auch die Strahlungstheorie zeigten, daß die Trägheit eine Folge des Energieinhalts ist. Gilt dasselbe von der schweren Masse? Die Mechanik lehrte die Proportionalität der trägen und schweren Masse, d. h. man kann die Massen zweier Körper durch die Bestimmung ihrer Gewichte vergleichen. Trotzdem neigte man nicht dazu, auch für die schwere Masse die Abhängigkeit von der innern Energie und damit vom Bewegungszustand zuzugeben. Zwischen dem Teil der Mechanik, der von der trägen Masse handelt, und dem Teil, der das Studium der schweren Masse zum Gegenstand hat, besteht so trotz des Galileischen Satzes von der Proportionalität der beiden ein klaffender Gegensatz! Die Aufgabe Einsteins war demnach, den Gravitationserscheinungen neben den Erscheinungen der Trägheit die gebührende Stellung einzuräumen, den Galileischen Satz, der durch Eötvös glänzend bestätigt war, in den Prinzipien der Mechanik zu verwerten und an die Spitze der Mechanik ein Grundgesetz zu stellen, „welches die Trägheitserscheinungen und die Gravitationserscheinungen umfaßt". (15, S. 26.)

Neben die prinzipiellen Bedenken trat ein praktisches: die Newtonsche Theorie war nicht imstande, die von Leverrier beobachtete Abweichung der berechneten Perihelbewegung des Merkur von der beobachteten zu erklären. Nur durch Hilfshypothesen

war man imstande, der Beobachtung zu genügen. Diese Hypothesen hatten aber alle keine große Wahrscheinlichkeit für sich. Hier war eine Möglichkeit für die neue Theorie, ihre Brauchbarkeit zu beweisen, und sie hat es getan! —

Darin ist sie auch der speziellen Theorie von 1905 überlegen, deren Mangel darin bestand, daß sie die Gravitationserscheinungen als Feldwirkungen nicht umfaßte. Nur wenn man Fernwirkung zuließ, konnte man Gesetze aufstellen, — Poincaré z. B. hat es getan —, die eine Verallgemeinerung der Newtonschen Beziehungen darstellen und mit dem Relativitätsprinzip im Einklang stehen. Aber die Anomalie der Perihelbewegung des Merkur konnte auch dann nicht vollständig ohne Zusatzhypothese erklärt werden.

Es ergibt sich also im ganzen das doppelte Problem: erstens ist die Gravitation durch ein Differentialgesetz darzustellen und mit allen anderen physikalischen Erscheinungen in Verbindung zu bringen — das ist die Forderung des Physikers —, zweitens ist dem Prinzip der Relativität aller Bewegungen Ausdruck zu verleihen — das ist die Forderung des Philosophen.

Einsteins Leistung besteht nun darin, beide Probleme gesehen zu haben und gezeigt zu haben, wie sie tatsächlich zu verbinden sind, und wie aus ihnen ein neues physikalisches System aufgebaut werden kann, das zugleich die Ergebnisse der speziellen Relativitätstheorie und der Newtonschen Mechanik als Spezialfälle einschließt.

Zunächst war der Satz von der Proportionalität — oder, bei geeignetem Maßsystem, Gleichheit — der trägen und schweren Masse mit physikalischem Sinn zu erfüllen. Einstein tat es durch die Einführung der „Äquivalenzhypothese". — Wenn ein in einem Kasten eingeschlossener Physiker sieht, daß in dem Kasten alle Gegenstände, die sich selbst überlassen werden, mit bestimmter Beschleunigung fallen, so kann er diese Vorgänge auf doppelte Weise deuten (55, S. 28): entweder nimmt er an, daß sein Kasten auf einem Himmelskörper ruht, und daß der Fall die Folge eines Gravitationsfeldes ist, das von dem Himmelskörper ausgeht, oder aber er nimmt an, daß der Kasten mit einer dem Fall entgegengesetzten Beschleunigung sich bewegt, und daß die Körper, sich selbst überlassen, unter dem Einfluß ihrer Trägheit fallen. Beide Deutungen sind durchaus zulässig: ihre notwendige Voraussetzung aber ist die Gleichheit der trägen und der schweren Masse, da sonst Unterschiede in der Beschleunigung auftreten müßten.

Ein ruhendes und ein beschleunigtes System sind also für die Beschreibung der Tatsachen völlig gleichberechtigt, es tritt

nur ein Gravitationsfeld auf: damit haben wir das Relativitätsprinzip in seiner allgemeinen Form. Wir haben damit aber auch eine sehr wichtige Änderung in der ganzen Auffassung der Naturerscheinungen. Die rein-dynamische Darstellung durch ein Gravitationsfeld ist äquivalent der rein-kinematischen Beschreibung durch die Annahme einer beschleunigten Bewegung! Mit anderen Worten: der Gegensatz von Kinematik und Dynamik ist in Äquivalenz aufgelöst.

Durch die Äquivalenzhypothese sind das Gesetz von der Gleichheit der trägen und schweren Masse und die Forderung der allgemeinen Relativität vereinigt. Die weitere Aufgabe war nun, für die Mechanik ein umfassendes Differentialgesetz zu finden, das der Bedingung der allgemeinen Relativität genügte.

Hier verallgemeinerte Einstein ein Resultat der speziellen Relativitätstheorie. Diese gab für die Bewegung eines Punktes den Satz: „Die Weltlinie eines materiellen Punktes ist eine geodätische Linie im Raum-Zeit-Kontinuum", d. h. die Weltlinie zwischen zwei Ereignissen ist ein Minimum. Einstein nimmt dieses Gesetz ohne Veränderung über in die neue Theorie und hat dann nur zu beweisen, daß es seine Form nicht ändert, wenn ein anderes beliebig bewegtes Koordinatensystem zugrunde gelegt wird.

Da aber entstand die Schwierigkeit. Das Weltlinienelement in der alten Form ist nicht gegen beliebige Transformationen kovariant, d. h. physikalisch, das Gesetz nimmt im beschleunigten System eine andere Gestalt an, die Forderung der Relativität aller Bewegungen ist nicht erfüllt. Aber — und da griff Einstein auf Arbeiten zurück, die von Riemann und Helmholtz stammen — es existieren andere, allgemeinere Formen des Weltlinienelementes, die dieser Bedingung doch genügen. In diesen treten jedoch nicht mehr die gewöhnlichen Cartesischen Koordinaten auf, sondern das Linienelement ist auf Systeme von Kurvenscharen bezogen, die ihrerseits durch bestimmte Parameter bestimmt sind. Es handelt sich um Gaußische krummlinige Koordinaten, die eine Verallgemeinerung der gewöhnlichen Koordinaten darstellen. Das Linienelement in dieser Form ist eine Kovariante gegen beliebige Transformationen. Man kann also die Kontinuität mit der speziellen Relativitätstheorie wahren, aber man muß dem Weltlinienelement eine andere Form geben. Diese Form aber bedeutet, wie Riemann gezeigt hat, nichts Geringeres, als daß man nicht mehr die euklidischen Maßbeziehungen verwenden kann, sondern daß nichteuklidische Beziehungen dafür einzutreten haben.

Will man also das allgemeine Relativitätsprinzip

durchführen, will man dem Streben unseres Geistes nach Allgemeinheit entsprechen und gleichzeitig die Schwierigkeiten der klassischen Mechanik, die in der Fernwirkung begründet sind, aus der Welt schaffen, so muß man darauf verzichten, die Ereignisse im Raum-Zeit-Gebiet nach Art der euklidischen Geometrie zu beschreiben, und muß an ihre Stelle die nichteuklidische Geometrie treten lassen.

Aber da nun das Weltlinienelement von den Gravitationsfeldern der Beobachtungsstelle abhängt, so ist dieser letzte Satz nicht dahin zu verstehen, daß etwa für die euklidische Geometrie eine bestimmte nichteuklidische zu treten habe, daß also z. B. der ganze Raum als pseudosphärisch anzusehen sei. Es soll nur heißen, daß nichteuklidische Maßbeziehungen zu verwenden sind; welcher Art sie sind, hängt von den physikalischen Bedingungen des Ortes ab, an denen die Messungen angestellt werden. (55, S. 33.)

Eine weitere wichtige Folgerung betrifft die Natur der Raum- und Zeitgrößen. Da sie nur noch die Rolle von variablen Parametern spielen, so ist es nämlich nicht mehr möglich, eine Koordinate, die der Zeit, besonders auszuzeichnen. Raum- und Zeitkoordinaten können nicht mehr getrennt werden, beide sind völlig gleichartig und beliebig vertauschbar und haben ihre ursprüngliche Bedeutung verloren.

Wie ist dann aber überhaupt noch von einer Messung zu reden? „Man benutzt nichtstarre Bezugskörper, welche nicht nur als Ganzes beliebig bewegt sind, sondern auch während ihrer Bewegung beliebige Gestaltsänderungen erleiden. Zur Definition der Zeit dienen Uhren von beliebigem, noch so unregelmäßigem Ganggesetz, welche man sich je an einem Punkte des nichtstarren Bezugskörpers befestigt zu denken hat, und welche nur die eine Bedingung erfüllen, daß die gleichzeitig wahrnehmbaren Angaben örtlich benachbarter Uhren unendlich wenig voneinander abweichen.“ (14, S. 67.)

Damit ist aber praktisch keine Möglichkeit zur Messung gegeben. Auch diese Frage hat Einstein beantwortet, indem er die Kontinuität mit der speziellen Theorie herstellte.

Die verallgemeinerte Theorie unterscheidet sich physikalisch von der speziellen dadurch, daß sie bei allen Vorgängen die Einwirkung der Schwere berücksichtigt. In Gebieten also, in denen die Gravitationsfelder ganz oder annähernd fehlen, wird die spezielle Theorie auch annähernd gelten, und zwar um so genauer, je kleiner die Bereiche sind. In unendlich kleinen Bereichen kann man nun aber immer die Beschleunigungen, d. h. auch das Gravitationsfeld,

vernachlässigen, und wir erhalten die Verbindung mit der speziellen Theorie durch den Satz: „In unendlich kleinen Bereichen (die aber in der Wirklichkeit immer noch relativ groß sein können), gilt die spezielle Theorie."

So ist auch die Frage der Messung geregelt.

§ 2. Die experimentelle Bestätigung der Theorie.

Bei einer Theorie, die wie die allgemeine Relativitätslehre so hohe Anforderungen an den Physiker wie an den Philosophen stellt, die so radikal mit den vertrautesten Begriffen unserer ganzen bisherigen Anschauungen bricht, wird man mehr als bei einer andern nach einer ausreichenden experimentellen Bestätigung fragen. Mit dieser aber ist es bei der allgemeinen Relativitätstheorie nicht allzu gut bestellt.

Das eine — allerdings glänzende — Ergebnis wurde schon genannt: die Anomalie der Perihelbewegung des Merkur wird zahlenmäßig genau erklärt (12, S. 844 ff.). Damit aber ist auch die Reihe der Bestätigungen schon wieder zu Ende.

Es gibt allerdings mehrere Erscheinungen, an denen die Theorie geprüft werden kann. So muß z. B. eine bestimmte Spektrallinie des Lichtes, das von der Sonne herrührt, gegen die entsprechende Linie einer irdischen Lichtquelle verschoben erscheinen. Ebenso müssen die Lichtstrahlen eine Krümmung erfahren, wenn sie durch ein Gravitationsfeld gehen.

Beide Erscheinungen konnten bis heute nicht durch Beobachtung festgestellt werden.

Das ist auch der Grund, daß heute noch viele Physiker der Theorie ablehnend gegenüberstehen, selbst solche, die wie Planck zu den eifrigsten Förderern und Verfechtern der speziellen Theorie gehören. Aber da spielen neben den physikalischen Erwägungen auch wesentlich erkenntnistheoretische Gründe mit. Sie haben wir im folgenden zu betrachten.

II. Kapitel.

Die erkenntnistheoretischen Probleme.

§ 1. Raum und Zeit.

Das Raum-Zeit-Problem tritt uns bei der allgemeinen Theorie dadurch in wesentlich neuer Gestalt entgegen, daß infolge der gänzlichen Gleichstellung von Raum und Zeit eine Trennung der

beiden nicht mehr möglich ist. Es fragt sich nun, ob dadurch die philosophischen Ergebnisse, die bei der speziellen Theorie gefunden wurden, beeinflußt werden.

Zunächst einmal ist festzustellen, daß die allgemeine Relativitätstheorie zu ihren Ergebnissen dadurch kommt, daß sie den Gedanken, alle raum-zeitlichen Messungen auf Koinzidenzen von Körpern zurückzuführen, bis zum prinzipiellen Extrem steigert. Das ist eine Fortsetzung der Bestrebungen der speziellen Theorie. Da wir nun aber bei dieser schon gefunden haben, daß dieses Verfahren durchaus berechtigt ist, vom Positivismus wie von Kant ohne weiteres zugegeben wird, überhaupt unbedingt notwendig ist, so dürfen wir hier von der neuen Theorie nichts wesentlich Neues erwarten. Für die tatsächliche Bestimmung von Raum und Zeit in der Erfahrung gehören Raum, Zeit und Körper zusammen. Dieser Satz ist keine Errungenschaft der Einsteinschen Theorie, wie Schlick mit so viel Emphase behauptet (55, S. 22), er ist längst bekannt, und widerlegt Kants Lehre von der reinen Zeit durchaus nicht, weil er sie garnicht berührt. „Daß wir aber die Größe einer Zeit nur in concreto, nämlich entweder an der Bewegung oder an einer Gedankenreihe abschätzen können, das rührt daher, daß der Begriff der Zeit nur auf einem inneren Gesetz des Geistes beruht und keine angeborene Anschauung ist, und deshalb nur mit Hilfe der Sinne jener Akt des seine Empfindungen ordnenden Geistes hervorgerufen wird", heißt es bei Kant in der Dissertation von 1770 (§ 14), in der er allerdings seine endgültige Stellung zur Frage nach der Natur der Zeit noch nicht erreicht hat und in ihr noch einen Begriff sieht. Aber das für uns Wesentliche liegt doch in diesen Worten, die übrigens, wie der erste Teil zeigte, leicht durch Sätze aus dem kritischen Hauptwerk belegt werden können. —

Das Prinzip der raum-zeitlichen Messungen bietet also nichts Neues. Anders steht es mit der völligen Koordination von Raum und Zeit. In der speziellen Theorie war diese Gleichartigkeit eine formale. Es handelte sich überhaupt nicht um die Zeitkoordinate selbst, sondern um den imaginär gerechneten „Lichtweg". Das fällt jetzt fort. Die allgemeine Theorie benutzt die Zeit selbst als Parameter. Heißt dann aber die völlige Koordination nicht doch, die Eigenart der Zeit verkennen? Der Raum besitzt ruhende Koordinaten, die Zeit ist eine fließende; die Koordinaten des Raumes sind umkehrbar, die Zeit ist nicht umkehrbar; die Messungen der Raumgrößen geschehen direkt durch andere Raumgrößen, die der Zeitgrößen nur indirekt durch Raumgrößen: — kurz es bestehen

sachliche Unterschiede zwischen Raum- und Zeitgrößen, und die Frage ist daher wohl berechtigt, ob hier die formale Vereinfachung nicht doch zu weit geht, da sie tatsächliche Differenzen einfach verwischt.

Ein drittes wichtiges Resultat der neuen Raum-Zeit-Lehre war die Forderung nichteuklidischer Maßbestimmungen. Diese Forderung stellt das „Opfer" dar, das wir bringen müssen, um dem allgemeinen Relativitätsgedanken zu genügen (15, S. 29). Aber damit ist die Frage: „Ist der Raum euklidisch oder nichteuklidisch?" noch nicht berührt. Sie hat ja nach der allgemeinen Relativitätstheorie gar keinen Sinn. (15, S. 33.) „Der" Raum ist nicht vorhanden, er kann also auch keine bestimmte Konstitution haben. Es handelt sich nur um Maßbeziehungen, und diese sollen abhängig vom Gravitationspotential sein. Das ist die Auffassung der neuen Theorie.

Aber ist es wirklich zutreffend, daß die Frage nach der Struktur des Raumes sinnlos ist? Das wäre der Fall, wenn es keinen „Raum" gäbe, den wir allen unseren Messungen zugrundelegen müssen. Die Relativitätstheorie behauptet es. Wir haben aber im ersten Teil gesehen, daß keine physikalische Theorie etwas über diese Frage ausmachen kann: die Frage ist nicht mehr empirisch!

Aber dann bleibt ein anderes Problem: beweist die Notwendigkeit, nichteuklidische Maßbeziehungen für die Beschreibung der physikalischen Erscheinungen zu verwenden, schon etwas für die Struktur „des" Raumes? Mit anderen Worten: Folgt daraus, daß jene Forderung sich ergeben hat, schon, daß „der" Raum nichteuklidische Struktur hat? Oder dürfen wir vielleicht nur sagen: die Darstellung unserer Theorie wird einfacher, wenn wir die nichteuklidische Geometrie verwenden? Natorp beantwortet diese Frage (40, S. 315): „Allerdings ist auch der Fall denkbar, daß gewisse durchgängig nach bestimmtem Gesetz von den bisherigen Annahmen abweichende physikalische Bestimmungen sich am bequemsten durch Modifikation der geometrischen Voraussetzungen repräsentieren ließen." . . . . „Aber über eine ‚wirklich' nichteuklidische Beschaffenheit des Raumes wäre dadurch dennoch nicht entschieden. Durch bloßes Umrechnen kann einmal über Wirklichkeiten nichts ausgemacht werden. Über Wirklichkeit entscheidet Beobachtung und Experiment; aber der reine Raum der Geometrie ist eben keine Wirklichkeit, an die Beobachtung und Experiment überhaupt heran können." Das stimmt durchaus mit dem überein, was wir selbst oben gesagt haben. Es ist eben zu

bedenken, auf was Hönigswald (25, S. 78/9) hingewiesen hat, daß selbst in dem Falle, daß man für die mathematische Beherrschung gewisser Naturvorgänge die nichteuklidische Geometrie braucht, zweierlei nicht aufgehoben ist: „Der Begriff des Raumes überhaupt als Voraussetzung desjenigen der Erfahrung und die wissenschaftliche Tatsache, daß jeder Wechsel der ‚Raumform' nur gemäß den Bedingungen einer Gesetzlichkeit des Raumes möglich sei." –

Daraus sieht man, daß das Raumproblem an dieser Stelle eng mit der Art der Begründung der Mathematik zusammenhängt, und daß anderseits die Schlüsse gegen die Kantische Lehre, die man aus der verallgemeinerten Relativitätstheorie gezogen hat, ebensowenig zwingend sind wie bei der speziellen Theorie. Über die erste dieser Folgerungen soll im III. Teil noch gesprochen werden, in bezug auf die zweite möge die Auffassung Schlicks (55, S. 51/8) herangezogen werden.

Schlick versucht zu zeigen, daß die „psychologisch-erkenntnistheoretische" Analyse der Begriffe Raum und Zeit genau zu den Ergebnissen führt, die von der allgemeinen Relativitätstheorie gefordert werden.

Er geht aus von den psychologischen Räumen, die den einzelnen Sinnen entsprechen; sie sind untereinander verschieden. Die Erfahrung zeigt aber, daß es möglich ist, die Elemente der einzelnen Räume eindeutig einander zuzuordnen. Tut man dies z. B. für einen Punkt, so hat man damit einen „objektiven" Punkt definiert. Die dabei anzuwendende Methode ist die der raumzeitlichen Koinzidenzen, d. h. z. B. man „muß eine Zirkelspitze oder den Finger oder ein Fadenkreuz mit ihm (dem Punkt) zur Deckung bringen".

Die so definierten „objektiven" Punkte erlauben nun leicht, den Zusammenhang der physiologischen Raumformen mit dem des Physikers zu zeigen. Der physikalische Raum ist „einer und wird von unseren Sinneswahrnehmungen unabhängig gedacht (aber natürlich nicht unabhängig von den physikalischen Objekten)" (55, S. 53). Er ist eine „begriffliche Konstruktion (55, S. 53), eine unanschauliche Ordnung", die wir „durch eine Mannigfaltigkeit von Zahlen begrifflich fassen". (55, S. 54.) Gleiches gilt von der Zeit. In diesem objektiven Raum-Zeit-Schema sind Unterschiede zwischen „Raum- und Zeitstrecken" (55, S. 55) nicht mehr zu machen. Das gilt nur für die sinnlich gegebenen „Repräsentanten des physischen Raumbegriffs" (55, S. 56), durch die wir uns die begrifflichen Verhältnisse jenes Schemas anschaulich machen. – Jene „Repräsentanten" sind aber Elemente der physiologischen

Räume. Da erfahrungsgemäß jene Elemente einen „objektiven" Punkt definieren können, so sieht man, wie aus den physiologischen Räumen der physikalische Raum werden kann.

Die Betrachtungen Schlicks führen in der Tat zu den Ergebnissen der Relativitätstheorie. Es sind aber doch einige Bemerkungen zu machen. Zunächst einmal ist die ganze Untersuchung nicht erkenntnistheoretisch, sondern psychologisch-empirisch. Sie gibt uns die genetische Erklärung für das Raum-Zeit-Schema der Physik, nicht die erkenntniskritische. Sie benutzt die Erfahrung, um uns die Verhältnisse des Raumes zu erklären, — und bedenkt nicht, daß wir den Raum brauchen, um von Erfahrung überhaupt zu reden! — Das macht es dann auch sofort verständlich, daß einige Urteile, die Schlick über die Kantische Philosophie fällt, deren Grundgedanken gänzlich verkennen. So soll in der Tatsache, daß die psychologische Zeitvorstellung subjektiv und zu keiner Messung brauchbar ist, der „richtige Kern der Kantischen Lehre von der Subjektivität der Zeit" zu erblicken sein! (55, S. 54.) Auch soll Kant den Raum nur deshalb eine Form unserer äußeren Anschauung genannt haben, weil er die sinnlichen „Repräsentanten" des physischen Raumbegriffs mit dem rein-begrifflichen Schema der Raumordnung verwechselt hat! (55, S. 56.) Jenes Schema mag ja rein-begrifflich vorhanden sein, damit es aber ein Raumschema wird, ist es notwendig, daß wir jene Zuordnung von Raumpunkten und Koordinatenwerten vornehmen, die nicht mehr rein-begrifflich ist! Die Voraussetzung für die Möglichkeit der Zuordnung bleibt der reine Raum und die reine Zeit, die Formen unserer sinnlichen Anschauung. Der Begriff aber der „Form der Anschauung" ist bei Schlick garnicht vorhanden. Er kennt nur den korrespondierenden psychologischen Begriff und teilt deshalb auch die Räume in physiologisch-psychologische und physikalisch-logische ein, nicht aber stellt er der Form der Anschauung den empirisch bestimmbaren Raum gegenüber, der dann wieder psychologisch oder physikalisch-mathematisch bestimmt wird.

§ 2. **Zum Substanzproblem.**

Die Frage nach der empirischen Substanz erfährt durch die allgemeine Relativitätstheorie keine neue Lösung, die nach der Substanz als dem Träger der Erscheinungen aber wird durch die konsequente Durchführung des Nahewirkungsprinzips berührt. Geleitet von dem Gedanken, zur Formulierung der Naturgesetze nur Dinge miteinander zu verknüpfen, die tatsächlich der Beobach-

tung unterliegen, mußte Einstein die Fernwirkung ablehnen: die Auffassung der Gravitation als Nahewirkung ist seine Tat. Freundlich (15, S. 30) sieht in diesem Streben Einsteins nicht nur ein „formales Bedürfnis, sondern das Bestreben, dem Kausalitätsprinzip wirklich die Bedeutung eines für die Erfahrung gültigen Gesetzes zu verleihen", indem durch die Einführung der Nahewirkung nur von Ursachen und Wirkungen der tatsächlich durch die Beobachtung gegebenen Größen gehandelt wird. Vom Äther ist daher in der neuen Theorie ebenfalls nicht mehr die Rede.

III. TEIL.

Die Stellung beider Theorien zu einigen allgemeinen Fragen der Philosophie.

I. Kapitel.

Mathematik und Natur.

Der Zusammenhang zwischen Mathematik und Natur, der durch die glänzenden Erfolge der mathematischen Naturwissenschaft schon lange als innige Wesensverwandtschaft angesehen worden war, stellt sich als ein doppeltes Problem dar. Man kann nämlich fragen:

1) Wie ist es zu erklären, daß die Sätze der Mathematik überhaupt von den Gegenständen der Erfahrung gelten? — das ist die Frage nach der Harmonie von Mathematik und Natur überhaupt —, oder aber

2) Wie ist es zu erklären, daß eine bestimmte mathematische Theorie die Ergebnisse der Erfahrung gerade darstellt?

Diese zweite Art der Harmonie setzt offenbar eine Lösung der ersten Frage voraus; man wird sie daher mit Hönigswald (24, S. 100) nur eine „abgeleitete Harmonie" nennen.

Beide Relativitätstheorien nehmen zu diesen Fragen Stellung.

Die spezielle Theorie läßt sich mit der zweiten in Verbindung bringen. In der Form Minkowskis kann man diese Theorie kurz in den Satz zusammenfassen: Die Gesetzlichkeit einer vierdimensionalen Mannigfaltigkeit wird zum Ausdrucksmittel des physikalischen Geschehens. Man hat dieser Tatsache sehr verschiedene Aufnahme bereitet. Gutberlet sagt einfach (21, S. 334), man könne wohl derartige vierdimensionale Beziehungen erfinden, aber die Natur richtet sich nicht danach; Minkowski dagegen folgert aus ihr den Gedanken einer „prästabilierten Harmonie zwischen der reinen Mathematik und der Physik" (36, S. 68), denn nach seiner Ansicht hätte wohl ein Mathematiker ohne Kenntnis der physikalischen Vorbedingungen, nur aus dem Grunde, weil die Lorentz-Transformation mit ihrer endlichen Signalgeschwindigkeit mathematisch verständlicher ist als die Galilei-Transformation, die nur

ihren Grenzfall darstellt, die letztere durch die erstere ersetzen können, so jene vierdimensionale Mannigfaltigkeit sich herstellen und die ganze Relativitätstheorie vorwegnehmen können. „Es würde zum Ruhme der Mathematiker, zum grenzenlosen Erstaunen der übrigen Menschheit offenbar werden, daß die Mathematiker rein in ihrer Phantasie ein großes Gebiet geschaffen hätten, dem, ohne daß dieses je in der Absicht dieser so idealen Gesellen gelegen hätte, eines Tages die vollendetste reale Existenz zukommen sollte." (36a, 927/8.)

Von diesen beiden Auffassungen wird die Gutberlets durch die Tatsache der Relativitätstheorie in der Form Minkowskis mit ihren vielen Folgerungen und Bestätigungen durch die Erfahrung von selbst widerlegt; aber auch über die Minkowskis ist nicht viel zu sagen. Es handelt sich um eine symbolische Schreibweise, die große Einfachheit ergibt. Sie beweist nur, daß die reine Mathematik selbst mit ihren verwickeltsten Kombinationen noch auf wirkliche Vorgänge anwendbar sein kann.

Die Behauptungen und Forderungen der allgemeinen Theorie gehen wesentlich weiter: die Erfahrung zwingt uns, nichteuklidische Maßbeziehungen zu verwenden. Also ist die euklidische Geometrie nicht mehr die „wahre", die Geometrie, die die Erfahrung darstellt? Kann aber die Erfahrung überhaupt etwas über das Wesen und die Begründung der Mathematik entscheiden? Das ist nur möglich, wenn die Mathematik empirisch begründet ist. Einstein und die meisten seiner Anhänger sind dieser Ansicht. „Die Geometrie wird aber dadurch zu einer physikalischen Wissenschaft, daß man die Bestimmung hinzufügt, zwei Punkte eines „starren" Körpers sollen einen bestimmten von der Lage des Körpers unabhängigen Abstand realisieren." „Die Sätze der Geometrie sind von diesem Gesichtspunkt aus als physikalische Integralgesetze anzusehen, indem sie von den Abständen endlich entfernter Punkte handeln." (11, S. 1079.)

Wir sehen den Zusammenhang mit dem allgemeinen Problem der Harmonie von Mathematik und Natur und der Frage nach der Begründung der Mathematik. (Vergl. 29.)

Um sich die genannte Harmonie verständlich zu machen, hat man wohl gesagt, daß ihr Grund in der Orientierung der mathematischen Problemstellung an den Verhältnissen der Natur, wie wir sie z. B. bei Fourier beobachten können, zu suchen sei. Das würde aber nur psychologisch erklären, warum gerade gewisse Zweige der reinen Mathematik ihre volle Entfaltung erhalten haben, es würde aber die Wesensverwandtschaft nicht deutlicher machen.

Eine andere Lösung ist der Empirismus: Mathematik und Naturwissenschaft sind wesensverwandt, weil sie sogar wesensgleich sind, und die Mathematik gehört zur Naturwissenschaft. Dieser Ansicht haben viele bedeutende Mathematiker gehuldigt. So sagt Gauß (18, S. 177): „Ich komme immer mehr zu der Überzeugung, daß die Notwendigkeit unserer Geometrie nicht bewiesen werden kann. Man müßte die Geometrie . . . . . etwa mit der Mechanik in gleichen Rang setzen." Riemann, Helmholtz und der gesamte Positivismus mit Mach an der Spitze sind der gleichen Meinung, und auch Einstein, Minkowski und Freundlich schließen sich ihnen an. Bei Minkowski scheint es allerdings zweifelhaft, denn der Satz, aus dem man auf seine Stellung schließen kann: „Die dreidimensionale Geometrie wird ein Kapitel der vierdimensionalen Physik" (36, S. 59), ist wohl, wie schon Natorp bemerkt hat (40, S. 397), nur ein kurzer Ausdruck dafür, daß sich die gewöhnliche Geometrie formal aus den Beziehungen einer vierdimensionalen Mannigfaltigkeit ableiten läßt, wenn man die eine Koordinate, z. B. die zeitliche, gleich Null setzt.

Um zu verstehen, wie die Anhänger der Relativitätstheorie zu der Anerkennung der empirischen Begründung der Mathematik kommen, sei hier eine kurze Darstellung des Empirismus gegeben, die allerdings zeigt, wie gut die Relativitätstheorie jene Lehre benutzen kann.

Petzoldt schreibt (42, S. 22/3): „Wenn wir die Wärmevorgänge der Körper untersuchen, so sehen wir zunächst von den elektrischen, optischen usw. Vorgängen ab. Genau so betrachten wir die räumlichen Merkmale der Dinge und die numerischen Merkmale der Mengen allein, ohne ihren Zusammenhang mit der Temperatur, dem elektrischen Potential usw. Gewisse allgemeinste räumliche und numerische Beziehungen werden auf Grund der Erfahrung zunächst ohne ausdrückliche Beachtung dieser ihrer Stellung als allgemeinster Voraussetzungen an die Spitze der ‚Geometrie' und der ‚Arithmetik' gestellt, durch Sachen- und Gedankenexperimente oder — was nichts anderes besagt — durch ‚Synthese' erweitert, die neuen Sätze gewöhnlich nach dem Satz des Widerspruchs mit schon feststehenden Sätzen und Begriffen verknüpft, dann geordnet usw., sodaß ein System, ein Lehrgebäude entsteht, eine mathematische Theorie, die mit der Wirklichkeit übereinstimmen muß, soweit jene obersten Voraussetzungen ihr entsprechen." Die Axiome sind dann Verallgemeinerungen einzelner Erfahrungen, nach Mach „Hypothesen" im Sinne der Physik. So ist auch die euklidische Geometrie eine Hypothese. Eine nichteuklidische Geo-

metrie mit genügend kleinem Krümmungsmaß würde den Tatsachen der Erfahrung ebensogut gerecht werden, denn kein Experiment wäre genau genug, um ein kleines Krümmungsmaß zu entdecken. — Von den Grundbegriffen, wie Punkt, Gerade usw. gilt ähnliches. Der Begriff der Geraden ist aus dem der Sehlinie oder aus dem eines gespannten Fadens oder aus einer Kugelreihe abstrahiert. Der Begriff der Kongruenz entsteht durch Idealisierung von „Deckungserlebnissen" bei Beobachtung räumlicher Figuren, und so geht es weiter. Das ist nach Hölder (22) der besondere Vorzug des Empirismus; er schneidet nicht alles durch eine einzige „Hypothese" ab, sondern erklärt die Fälle im einzelnen, — ein Vorzug, über den man vielleicht anderer Meinung sein kann! —

Für die Relativitätstheorie paßt die Erklärung des Empirismus vortrefflich. Nach ihm ist es möglich, daß wir die euklidische Geometrie durch eine nichteuklidische ersetzen, daß der Raum keine Eigenschaften an sich besitzt, sondern erst durch die Erfahrung, durch Beobachtung und Experiment bestimmt werden kann, kurz, daß die Physik durchaus ein Recht hat, die Mathematik ihren Forderungen anzupassen. —

Genügt die Erklärung des Empirismus aber auch allen anderen erkenntnistheoretischen Forderungen, die man stellen kann? Die Einwände gegen sie sind zu zahlreich, als daß man an ihnen vorübergehen könnte.

Zunächst einmal gibt uns der Empirismus keine Aufklärung, wie es zu verstehen ist, daß die Mathematik bei ihren Sätzen Anspruch auf absolute Gültigkeit machen kann, mit anderen Worten: „wie Mathematik als Wissenschaft möglich ist". Dafür gibt sie uns eine psychogenetische Erläuterung, wie die Mathematik, besser der Mathematiker, bei der Aufstellung seiner Sätze und Begriffe wohl an der Hand der Erfahrung vorgegangen sein kann.

Ebenso wird die Harmonie von Mathematik und Natur nicht gesichert. Sie gilt nur, soweit die Voraussetzungen der Erfahrung genau entsprechen, d. h. die Mathematik teilt das Schicksal jeder physikalischen Theorie. Merkwürdige Erscheinung aber dann, daß diese Theorie sich ohne Änderung ihrer Voraussetzungen so gut durch die Jahrhunderte hindurch bewährt hat, in denen so manche naturwissenschaftliche Hypothese längst nach kurzer Blütezeit verschwunden ist!

So werden gerade die beiden Fragen nicht genügend beantwortet, an denen uns am meisten lag. Aber auch an anderen Stellen kann die Kritik einsetzen. Die Ableitung der Grundbegriffe als Abstraktionen aus bestimmten Experimenten ist durchaus unzu-

reichend. Zunächst einmal ist idealisieren noch nicht Induktion (40, S. 317), und Experimente lehren etwas über die Körper, mit denen man experimentiert, nichts aber über die Abstraktionen, die Begriffe, die wir aus ihnen gebildet haben, und nichts über den Raum (47, S. 74). So gibt es in der Natur keinen starren Körper. Wir haben aber aus der Geometrie den Begriff, das Gesetz eines solchen Körpers mit Punkten, deren Abstände konstant sind. Das erst erlaubt uns, die Abweichungen von der Starrheit bei wirklichen Körpern festzustellen. Gleiches gilt von der Abstraktion des Begriffs der Geraden aus dem Bilde der Punktreihe und des gespannten Fadens. Die Mathematik ist das Primäre, die Anwendung auf die Erfahrung das Sekundäre: nur so ist die gegenseitige Korrektur von Geometrie und Wirklichkeit verständlich. —

Der Empirismus versagt also vor dem Problem der Mathematik. Mit Poincaré kann man wohl sagen (47, S. 72): „Man sieht, daß die Erfahrung eine unumgänglich notwendige Rolle in der Genesis der Geometrie spielt; aber es wäre ein Irrtum, daraus zu schließen, daß die Geometrie — wenn auch nur teilweise — eine Erfahrungswissenschaft sei."

Gegenüber dem streng empirischen Standpunkt Machs und Einsteins hat Schlick, obwohl er im Grunde dem Empirismus ebenfalls huldigt, dem in Frage kommenden Satz der Relativitätstheorie die Fassung gegeben (55, S. 18): „Die Erfahrung belehrt uns darüber, ob es praktischer ist, die euklidische oder eine nichteuklidische Geometrie bei der physikalischen Naturbeschreibung zu verwenden." Das ist der Standpunkt, für den die mathematischen Axiome versteckte Konventionen sind, deren Festsetzung eben auf Grund der Erfahrung erfolgt ist. Die euklidische Geometrie ist nach ihm die „bequemste".

Durch die Wendung Schlicks wird der Empirismus etwas gemildert. Da er aber im Prinzip doch beibehalten wird, so treffen auch hier dieselben Einwände zu wie oben. Die Stellung Poincarés hat Schlick nicht vollständig eingenommen, er stimmt mit ihm nur in der letzten Folgerung überein. Wir haben uns daher mit dieser Frage nicht weiter zu beschäftigen.

Wenn aber die Mathematik empirisch nicht zu begründen ist, wenn man ferner bedenkt, daß sie auch nicht rein-logischer Natur sein kann, weil sie ja sonst nichts weiter wäre als ein Verfahren, auf großem Umwege zu zeigen, daß $A = A$ ist (47, S. 1), so bleibt nur als letzte Möglichkeit die Lehre des transzendentalen Idealismus.

Nach Kant ist die Geometrie die Wissenschaft vom Raum. Das Wesen ihrer Methode besteht darin, daß sie ihre Begriffe, die

sie übrigens aus der Erfahrung entlehnt haben kann, in einer reinen Anschauung „konstruiert", d. h. sie „auf einen nach den Gesetzen möglichen Gegenstand" (52, S. 458) bezieht. Sie ist daher nicht in ihrem Verfahren auf Logik allein zu gründen, sie braucht die reine Anschauung. So kann man auch mit Hönigswald sagen (23, S. 890): „Die Geometrie schafft sich ihre Objekte." „Aber sie stellt damit zugleich auch . . . . ihre Probleme und Methoden unter das Gesetz ihrer Gegenstände. Das heißt, die Geometrie verfährt willkürlich in der Stellung ihrer Probleme nur, soweit es die Eigenart der durch diese bestimmten Objekte gestattet."

Dann aber ist leicht einzusehen, wie sich die Sätze der Geometrie auf Dinge beziehen und von ihnen gelten können. Durch die reine Anschauung des Raumes wird die empirische Anschauung überhaupt erst möglich; alle Sätze, die von der reinen Form der Anschauung gelten, müssen auch notwendig von dem gelten, was in dieser Form erscheint. Damit ist die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Erfahrung gesichert, anderseits ist zu verstehen, wieso die Sätze der Mathematik absolute Genauigkeit beanspruchen können, denn die Geometrie bezieht sich ja auf die „reine" Anschauung, nicht aber auf irgendeine empirische Vorstellung von einem Gegenstand.

Gegen diese Lehre Kants sind einige Einwendungen gemacht, die am besten an dieser Stelle zu besprechen sind. Hölder (vergl. 22) hat z. B. gesagt, daß, wenn die Anschauung wirklich etwas ist, was wir tatsächlich an uns beobachten, sie sicher nicht die Vollkommenheit der Geometrie besitzt. Wir können uns wohl Gegenstände so lebhaft vorstellen, als wenn es die Gegenstände selbst wären; wir können uns zwei annähernd gleiche Strecken zeichnen und sie als gleich denken, aber wir können uns nie zwei gleiche Strecken vorstellen. Man sieht, daß hier „vorstellen" im Sinne der Psychologie verstanden wird. Kant aber spricht von der „reinen" Anschauung, die mit der Psychologie nichts zu tun hat, bedeutet sie doch nur das Gesetz unserer Anschauung. Allerdings können wir uns nicht zwei gleiche Strecken sinnlich, tatsächlich vorstellen, aber wir können mit zwei Strecken operieren, als wenn sie gleich sind: wir benutzen dasselbe Konstruktionsgesetz. Nur so ist es möglich, „aus schlechten Figuren richtige Schlüsse zu ziehen".

Eine unendliche Gerade ist uns nie sinnlich gegeben, aber wir können das Gesetz benutzen, das uns die Gerade gibt. So verwenden wir beim Beweise eines geometrischen Lehrsatzes auch garnicht die wirklich gezeichnete Figur – ist es doch unmöglich,

z. B. „das" Dreieck zu zeichnen — sondern wir operieren mit dem Gesetz ihrer Konstruktion. — Es handelt sich in der Tat bei der Geometrie um etwas anderes als eine sinnliche Vorstellung. —

Die Schlüsse, die wir aus dieser Lehre Kants zu ziehen haben, betreffen nun einmal den Einfluß der Erfahrung auf die Geometrie, zweitens die Frage der nichteuklidischen Geometrie.

Da die Geometrie sich ihrer Natur nach auf die „reine" Anschauung des Raumes bezieht, so kann die Erfahrung sie überhaupt nicht beeinflussen. Umgekehrt, die Erfahrung wird erst möglich durch die Geometrie. Damit aber wird der Relativitätstheorie die Berechtigung genommen zu behaupten, die „wahre" Geometrie ist die nichteuklidische. Sie darf höchstens sagen: die Naturgesetze können bequem in sehr allgemeiner Form ausgesprochen werden, wenn wir nichteuklidische Maßbeziehungen zugrunde legen, eine Fassung übrigens, die auch von mehreren Forschern nur vertreten wird.

Aber widerspricht denn die Möglichkeit nichteuklidischer Geometrien nicht an sich der Kantischen Lehre? Der „reine" Raum, der Erfahrung erst möglich macht, muß in sich völlig eindeutig sein und muß auch in sich stets der gleiche sein. Begriffe, die wie das Krümmungsmaß des Raumes absoluten Charakter besitzen, und für deren Bestimmung man keine Handhabe hat, die also unbegreifliche Elemente beim Aufbau des Raumes darstellen, dürfen in diesem ideellen Raum nicht vorkommen (wobei es überhaupt dahingestellt sein mag, ob man dem Krümmungsmaß eines Raumes anders einen Sinn geben kann als in einem euklidischen Raum). Die angeführten Bedingungen erfüllt aber nur der euklidische Raum. (Vergl. [39].) Daneben sind nichteuklidische Geometrien sehr wohl denkbar, in Gedanken konstruierbar: der euklidische Raum ist ja bei Kant keine Denknotwendigkeit, er ist „reine Anschauung". „Die Axiome der euklidischen Geometrie sind die Repräsentanten des absoluten euklidischen Raumes, der reinen euklidischen Anschauung. — Die nichteuklidischen Geometrien repräsentieren objektive und anschaulich-räumliche Gesetzlichkeiten anderer Art. — Alle Geometrien sind grundsätzlich von gleicher logisch-mathematischer Valenz." — (23, S. 891.)

Damit ist die prinzipielle Gleichberechtigung der nichteuklidischen Geometrie zugestanden, wenn auch als Grundvoraussetzung an der euklidischen Geometrie festgehalten werden muß. Man kann ja die Sätze einer Geometrie in die einer anderen „übersetzen" (47, S. 43), aber man muß bedenken, daß dann doch immer noch eine Grundsprache bleibt, und das ist die

Geometrie Euklids mit ihrem in sich eindeutig konstruierten Raum. Der Physik bleibt es dann unbenommen, wenn sie glaubt, gewisser allgemeiner Gesetze zuliebe, auf die euklidischen Sätze verzichten zu müssen, ihren Weg nach eigener Entscheidung zu gehen: hier kann nur die Frage sein, ob es „einfacher" ist, die Naturgesetze kompliziert in der Sprache Euklids auszudrücken oder bequem in der der nichteuklidischen Geometrie. Aber eine Entscheidung darüber, ob der Raum als Form unserer Anschauung euklidisch oder nichteuklidisch ist, ist damit nicht getroffen.

Die Forderung der allgemeinen Relativitätstheorie läßt sich daher sehr wohl mit dem Kantischen Idealismus vereinigen.

II. Kapitel.

Das „Einfache".

Mehr als einmal wurde im Laufe der vorangehenden Untersuchung davon gesprochen, daß ein Weg „einfacher" sei als ein anderer. So wurde gesagt, die Einsteinsche Theorie verdient den Vorzug vor der Lorentzschen, weil sie einfacher sei als diese. Aber dasselbe haben die Anhänger des großen Holländers von dessen Lehre behauptet. Es ist eben die Frage, was man unter „einfach" versteht.

Lorentz, Wiechert, Becher und andere nehmen die Gewohnheit und Anschaulichkeit als Gradmesser der Einfachheit. Sie lassen gern einige Hypothesen zu, wenn diese nur auf Grund ihrer alten Denkgewohnheiten anschaulich zu verstehen sind. Die Kontraktionshypothese wird ebenso gelobt wie die Beibehaltung des Äthers, obwohl für den Nachweis des letzteren physikalisch jede Möglichkeit fehlt und damit auch der Wert der Kontraktion in jedem einzelnen Falle illusorisch wird. Aber beide Anschauungen kommen der mechanistischen Gewohnheit entgegen.

Andere Forscher legen mehr Wert auf die mathematische Form und nennen aus diesem Grunde die Theorie Minkowskis einfacher. Einige Beispiele mögen das beweisen: die Grundvoraussetzung der ganzen Theorie wird die Invarianz des „Weltlinienelements", das vierdimensionale Volumenelement wird ebenso wie das Wirkungsintegral eine Invariante gegen die Lorentz-Transformation, und das Hamiltonsche Prinzip der kleinsten Wirkung wird völlig symmetrisch in bezug auf die vier Koordinaten.

Worin besteht hier aber eigentlich die Einfachheit? — Wer ohne genügende mathematische Schulung Minkowskis Arbeiten

lesen will, wird wohl kaum zu einem anderen Urteil kommen wie Moszkowski, der auch nur bis in den Vorhof der Theorie gelangte. Das Wesen dieser Einfachheit muß an anderer Stelle liegen.

Betrachten wir zunächst die formale Seite. Offenbar sind die oben angeführten Sätze naheliegende Verallgemeinerungen bekannter Sätze der gewöhnlichen Mechanik auf vier Dimensionen: das ist formal sehr befriedigend.

Aber auch auf physikalischer Seite ergeben sich neue Einsichten, die uns den Sinn jener Einfachheit klarlegen. Die speziellen Hypothesen der Lorentzschen Theorie werden durch eine Grundannahme, ein Prinzip, ersetzt. — Anderseits erfahren andere Tatsachen und Anschauungen der Physik eine neue Beleuchtung. Bei der Zerlegung des Wirkungsintegrals in seine Komponenten ergeben die drei räumlichen Koordinaten den Impulssatz, auf dem die ganze mechanische Weltauffassung aufgebaut ist, die zeitliche Komponente dagegen liefert das Prinzip der Erhaltung der Energie, die Grundlage der Energetik. So erscheinen in der Relativitätstheorie die großen Gegensätze der mechanischen und der energetischen Naturbetrachtung zu höherer Einheit verschmolzen. Gleiches gilt für das Verhältnis von Mechanik und Elektrodynamik. Nicht daß der Mechanik das Daseinsrecht genommen werden soll, — für kleine Geschwindigkeiten bleibt Newtons Werk unangetastet —, aber näher werden beide einander gebracht, dadurch, daß nur noch ein Relativitätsprinzip in beiden Gebieten gilt, und daß viele Begriffe, die vorher nur für eins der Gebiete Bedeutung hatten, zu allgemeiner Bedeutung erhoben werden. — Die allgemeine Relativitätstheorie geht dann noch einen Schritt weiter: sie vereinigt auch die Gravitationslehre mit den übrigen Teilen der Physik, rein formal aber befriedigt sie den Zug unseres Geistes nach größter Allgemeinheit: keine Bewegung ist mehr prinzipiell bevorzugt, kein Gesetz tritt mehr als Fernwirkungsgesetz auf.

Entnehmen wir aus dem Vorstehenden das entscheidende Moment: die Relativitätstheorie ist einfach, weil sie die systematische Geschlossenheit des physikalischen Weltbildes erhöht, weil sie die Zahl der in ihm unabhängigen Hypothesen verringert — und allgemeine Prinzipien an den Anfang der Physik stellt.

Warum wir aber diese Art Einfachheit, diese systematische Einheitlichkeit, bevorzugen, ist eine neue Frage, die wir nur auf Grund unserer Ansicht vom Ziel und von der Struktur der physikalischen Forschung überhaupt beantworten können.

III. Kapitel.

Die Relativitätstheorien und der allgemeine Sinn und das Ziel der physikalischen Forschung.

Das Einfache ist uns zum systematisch Einheitlichen geworden. Läßt sich diese Bevorzugung einer Ansicht über das „Einfache" in der Physik aus der allgemeinen Struktur und dem Verfahren der physikalischen Forschung begründen? Mit anderen Worten: Ist die Einheit des physikalischen Weltbildes in der Tat das Ziel der Naturwissenschaft, sowohl ihrer tatsächlichen Methode als auch ihrem tiefen Sinn nach?

Den ersten Teil der Frage muß jeder bejahen, der die Geschichte der Wissenschaft kennt. Die Mannigfaltigkeit der Welt in Gedanken zu erfassen, in dem vielen Veränderlichen das oberste Prinzip zu finden, aus dem alles nach den Gesetzen der Logik in eindeutiger Schlußkette folgt, ist ein Streben, das so alt ist wie die menschliche Wissenschaft. Es findet seinen Ausdruck ebenso in den philosophischen Systemen der alten Metaphysik wie in der Entwicklung der exakten Forschung. Mag auch die Geschichte der Jahrhunderte an immer neuen Beispielen beweisen, daß es unmöglich ist, dieser Aufgabe restlos zu genügen: heute wie in den Tagen der griechischen Naturphilosophie lebt und wirkt in Philosophie und positiver Wissenschaft der Einheitsgedanke in ihrem System als zielsetzende Idee! — Nach dem damaligen Stande der Wissenschaft war Maxwells geniale Theorie kein besseres Bild der elektromagnetischen Vorgänge als die herrschenden Fluidatheorien. Aber sie umfaßte die Optik mit und verkleinerte daher die Zahl der voneinander unabhängigen Theorien: darum hat sie gesiegt, darum wurde sie anerkannt, auch als sie noch nicht in Heinrich Hertz den Mann gefunden hatte, der ihr in seinen glänzenden Versuchen die volle Bestätigung und Rechtfertigung gab!

Das tatsächliche Ziel in der Physik ist immer, wie es bei Planck heißt (30 b, S. 732), „die Verschmelzung sämtlicher in ihr groß gewordenen Theorien zu einer einzigen, in welcher alle Probleme ihren eindeutigen Platz und ihre eindeutige Lösung finden". — Diese Worte Plancks könnten die Positivisten Mach und Petzoldt ebensogut unterschreiben wie Poincaré, — aber sie werden alle mit ihren Meinungen auseinandergehen, wenn wir den Grund des Einheitsstrebens in der Struktur der physikalischen Forschung suchen.

Für den Positivismus ist die Physik ökonomisch geordnete Erfahrung; es handelt sich nicht darum, für jeden Vorgang die

Ursache anzugeben — das ist unmöglich, denn jeder Vorgang steht mit vielen anderen in Beziehung —, sondern die „funktionale Beziehung" sämtlicher Elemente, in letzter Linie der Empfindungen, voneinander zu bestimmen und eine möglichst vollständige „Beschreibung" der Vorgänge zu liefern. Äther, Moleküle, Elektronen sind Hilfshypothesen, Mittel der Beschreibung wie Raum und Zeit. Die Einheit ist das Ziel der Forschung, weil diese dann am besten „Denken nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes" ist und den beiden Grundprinzipien der Denkökonomie und der Kontinuität genügt.

Ähnlich urteilt Poincaré. Die neuen Theorien sind nicht richtiger, sie sind bequemer. Auch lassen sich gerade die allgemeinsten Prinzipien nie experimentell im vollen Umfang prüfen. Wenn wir trotzdem an ihre absolute Genauigkeit glauben, so beruht das auf einer Konvention. Diese Konvention ist aber nicht willkürlich, wir wählen die einfachste Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten. Hierbei versteht er unter „einfach" das systematisch Einheitliche, denn die Wahl wird durch das System der Physik, wie es als Ganzes vorliegt, bestimmt. Die Einheit ist also auch in einer Art Denkökonomie begründet, nur ist sie nicht reinbiologisch zu verstehen wie bei Mach, denn Poincaré glaubt an die „Wirklichkeit" als an das, „was vielen denkenden Wesen gemein ist, oder was allen gemein sein könnte". „Dieses Gemeinsame aber kann nichts anderes sein als die Harmonie, ausgedrückt durch die mathematischen Gesetze." (48, S. 7.)

Ein dritter Standpunkt wird durch Planck vertreten. Zwar geht die Physik von Sinnesempfindungen aus, aber jeder wirkliche Fortschritt ist doch — die ganze Geschichte beweist es — eine Loslösung vom einzelnen Sinneseindruck, vom „Anthropomorphismus". (43, S. 8 u. 36.) Die subjektiven Elemente werden durch solche ersetzt, die unabhängig vom Subjekt gelten, die für alle Zeiten, Forscher, Nationen und Kulturen die gleichen sind, die Allgemeingültigkeit besitzen, kurz, die — objektiv sind (43, S. 30), die — „real" sind (43, S. 35). Für ihn ist daher das Energieprinzip z. B. nicht wie für Mach eine bequeme Regel, um viele Erscheinungen zu beschreiben, es spiegelt für ihn die wahren Verhältnisse einer vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit wieder und gilt auch noch, wenn kein Physiker da ist, der es bestätigen oder widerlegen könnte. (43, S. 32.) Wir steigen also im Fortschritt unserer Untersuchung vom Subjektiven zum Objektiven auf. Dieser Fortgang wird nun tatsächlich von einem ständigen Aufsteigen zu höherer Einheit begleitet: das Einheitsstreben führt

uns also dem Objektiven näher, bringt uns zur Erkenntnis der „Wahrheit". Darin aber liegt der große Unterschied gegenüber Mach und Poincaré, die das Einheitsstreben wohl zugeben, aber bei seiner subjektiven Begründung stehen bleiben.

Wie stellt sich nun die Relativitätstheorie zu den drei Auffassungen? Leicht zu erledigen ist die Stellung zu Poincaré. Das Prinzip ist keine Konvention und soll auch keine sein.

Mit größerem Recht kann der Positivismus Machs behaupten, daß die Lehre Einsteins in vollstem Einklang mit seinen Forderungen steht. Das gilt besonders von der Raum-Zeit-Lehre und der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Kinematik und Dynamik. So urteilt denn O. Berg (3, S. 44): „In Minkowskis ‚Welt' erkennt man den Machschen Empirismus in mathematisch sehr vollkommener Form wieder", und Petzoldt sieht geradezu in der Einsteinschen Zeitlehre eine glänzende Bestätigung des Positivismus: (41, S. 1064): „Ein Begriff oder eine Theorie ist niemals Ausdruck für einen absoluten Standpunkt bei der Betrachtung, für absolute Wahrheit, sondern nur Hilfsmittel, uns mit den Dingen und Vorgängen ins Gleichgewicht . . . . . zu setzen . . . . . Zu diesen Begriffen gehören auch Raum und Zeit, Raummaß und Zeitmaß. Und das zur Geltung gebracht zu haben, darin liegt die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie." Diese Worte treffen für die allgemeine Theorie wohl noch besser zu als für die spezielle, der sie gelten sollten.

Wichtiger noch erscheint die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Kinematik und Dynamik. Die Neigung zu einer reinphoronomischen Weltauffassung bei der Relativitätstheorie ist nicht zu leugnen. Durch die bloße Änderung des Koordinatensystems, d. h. durch die Änderung der Zeitmessung, geht eine Kugel in ein Ellipsoid über, wird aus einem elektrostatischen Feld ein elektromagnetisches, entstehen also Induktionskräfte. Nicht Widerstände im Äther oder ähnliches sind der Grund dafür, nur die Bewegung ruft diese neuen Verhältnisse hervor. Und für die allgemeine Theorie hat Freundlich (15, S. 6) als eins der beiden Grundprinzipien die Forderung aufgestellt, „daß bei der Formulierung der Naturgesetze nur solche Dinge miteinander zu verknüpfen seien, die tatsächlich der Beobachtung unterliegen", und Schlick sieht (55, S. 58) Einsteins Verdienst darin, daß er die Physik auf den „Begriff der Koinzidenz von Ereignissen" gründet. Das sind alles Sätze, die in der Tat der Lehre Machs vollständig angepaßt sind und mit ihr im Einklang stehen.

Läßt sich aber von dem tieferen Gehalt dieser Behauptungen

dasselbe sagen? Wir haben schon bei der Behandlung der Einzelprobleme z. T. darüber gesprochen und werden darauf zurückkommen, nachdem wir die Stellung der Relativitätstheorie zur Planckschen Auffassung vom Sinne der Physik betrachtet haben.

Handelt es sich in der Relativitätstheorie um eine Loslösung vom Anthropomorphismus? Gehrke und Moszkowski behaupten allerdings, daß Minkowskis Lehre Solipsismus ist, weil sie ohne den Beobachter nicht möglich ist, der von seinem Standpunkt aus die Vorgänge in einem anderen bewegten System messend verfolgen will. In dieser Beziehung aber war bis jetzt jede Physik Solipsismus — und wird es bleiben. Beobachtungen können nur vom Beobachter gemacht werden, die allgemeinen Gesetze der Natur können deswegen doch unabhängig von diesem Beobachter und auch ohne diesen Beobachter gelten! Das aber heißt mit anderen Worten, daß wir Sinnesempfindungen benutzen müssen, um eine spezielle Messung auszuführen, daß aber trotzdem die Theorie unabhängig von den besonderen Sinnesempfindungen eines Beobachters sein muß. Dieser Forderung aber genügt die Relativitätstheorie, zunächst die vom Jahre 1905. Ihr Zweck ist, die Zeitmessung prinzipiell auf Naturgesetzlichkeit zurückzuführen. In ihren Folgerungen aber enthält sie „eine einfache und vollständige Lösung des Problems, die Mechanik der Elektrodynamik ganz allgemein insoweit anzupassen, daß sie einmal den Inhalt der klassischen Theorie in seinem praktisch wesentlichen Teil beibehält und dennoch den Forderungen der Elektrodynamik vollständig Rechnung trägt". (30b, S. 735.) Sie verkleinert also die Zahl der unabhängigen Theorien und führt zur höheren Einheit. Auf ihrem Wege dazu schreitet sie über alte Anschauungen und Vorurteile hinweg, die mehr oder weniger im Anthropomorphismus wurzeln, läßt aber die allgemeinen Prinzipien bestehen, gibt ihnen sogar noch höheren Wert, erweiterten Gültigkeitsbereich. In diesen Prinzipien findet sie dann auch ihre neuen „Invarianten", ihre Sätze, die unabhängig vom Physiker und gültig für alle Zeiten sind. (44, S. 30.)

Von der allgemeinen Theorie ist Planck kein Anhänger. Trotzdem glaube ich nicht, daß sie seiner Ansicht von der physikalischen Forschung widerspricht, wenn auch bei ihr der Standpunkt des Positivismus schärfer betont ist. Denn auch in der allgemeinen Theorie siegen die allgemeinen Prinzipien, auch in ihr wird die Zahl der unabhängigen Theorien dadurch vermindert, daß einem Naturgesetz, dem der Gleichheit der trägen und schweren Masse nämlich, prinzipielle Bedeutung gegeben wird.

Formal genügen also die beiden Relativitätstheorien in gleicher

Weise den Forderungen Machs und Plancks. Es scheint also unmöglich zu sein, aus der Tatsache der Einsteinschen Lehre eine Entscheidung zwischen jenen gegenüberstehenden Meinungen des Phänomenalismus und des Realismus zu treffen.

Betrachten wir aber einmal die Verhältnisse genauer. Wir haben schon beim Raum- und beim Zeitproblem darauf hingewiesen, daß in diesen beiden Fällen der Positivismus wohl formal dem Relativitätsprinzip genügt, daß aber die andere Forderung, die Zurückführung der Zeitmessung auf ein Naturgesetz, doch die wesentliche ist.

Auch die Auflösung der Dynamik in Kinematik ist nur bei bestimmter Interpretation von ausschlaggebender Bedeutung für Mach. Sagt man allerdings, daß durch die Lorentz-Transformation aus einer Kugel ein Ellipsoid wird, so nimmt man den Positivismus vorweg und seine Definition des Wirklichen. Dann folgt in der Tat, daß es keine „Gestalt an sich" gibt. Der Tatbestand ist doch aber wohl nur folgender: von dem einen System aus ergibt die Messung eine Kugel, vom andern System aus ein Ellipsoid. Das ist ein experimenteller Befund. Der aber hat keinen Einfluß auf das, was wir notwendig voraussetzen müssen, um überhaupt experimentelle Bestimmungen zu machen, auf den Raum als Form unserer Anschauung. Der ganze Körper verliert aber seinen eindeutig definierten Sinn, wenn seine räumlichen Beziehungen nicht unabhängig von unserm Erkennen gedacht werden. An sich muß ihm eine bestimmte Ordnung der Raumpunkte entsprechen: daß wir durch unsere Messung je nach Wahl des Koordinatensystems verschiedene Gestalten finden, ist davon unabhängig. Ja, die ganze Transformation hätte überhaupt keinen Sinn, wenn das, was da transformiert werden soll, nicht eindeutig bestimmt ist! Wir setzen also jene feste Ordnung eigentlich schon voraus.

Mehr noch spricht gegen den Positivismus die Existenz der Invarianten. Das sind Sätze, die unabhängig vom Physiker sind und für alle Zeiten gelten. Invarianten in diesem Sinne aber widersprechen dem Positivismus im Prinzip, denn er kennt höchstens „relativ beständige Komplexe" und ökonomische Regeln. (1, S. 10.) Plancks Ansicht wird hier bestätigt.

Für die allgemeine Theorie gelten ähnliche Erwägungen. Auch ihre Behauptungen über Raum, Zeit und Gestalt sind experimenteller Natur — sie sagen nichts über die logischen Voraussetzungen, die jedem Experiment zugrundeliegen. Die Auflösung der Physik in die Feststellung von Koinzidenzen der Dinge aber weist über sich selbst hinaus. Wenn die Welt zum Inbegriff

unserer Messungsergebnisse gemacht wird, wenn nur diese das Wirkliche darstellen, — wo bleibt dann das, was gemessen wird? Ökonomisch mag jener Standpunkt sein, logisch befriedigt er nicht! —

Nimmt man dazu die allgemeinen Bedenken, die gegen die Lehre Machs geltend gemacht werden können: den Mangel des Kriteriums, ja des Begriffs der „Wahrheit", des Begriffs der Erkenntnis, das Fehlen von Prinzipien, die die Erfahrung überhaupt konstituieren und als Erkenntnis begründen — daß das Ökonomieprinzip dies nicht leistet, hat Hönigswald gezeigt (vergl. H., Zur Kritik der Machschen Philosophie, Berlin 1903), der Widerspruch, die Wissenschaft biologisch zu begründen, d. h. die Wissenschaft durch eine Wissenschaft zu erklären, die Verwechslung des „empirisch-psychologischen Bewußtseins von den logischen Gesetzmäßigkeiten mit diesen logischen Gesetzmäßigkeiten selbst" (1, S. 247), — so werden wohl die oben aus der Relativitätstheorie folgenden Gründe nur noch mehr dazu beitragen, der Lehre Plancks beizustimmen. Dessen Ansichten aber weisen mit ihren Wurzeln, Folgerungen und Tendenzen auf Anschauungen hin, die für alle Zeiten mit den Namen Galilei, Newton, Kant und R. Mayer verknüpft sind. Denn wie bei diesen Denkern wird bei Planck der Gegensatz von begrifflicher und Wirklichkeitserkenntnis im Begriff des Naturgesetzes vereinigt, und so die Möglichkeit geschaffen, in der Physik nicht nur eine Kenntnis der Vorgänge in der Natur zu erblicken, sondern sie als Erkenntnis zu fassen. Dann aber ist jeder Fortschritt eine Annäherung an das höchste Ziel menschlichen Strebens: „Das Licht der Wahrheit". (44, S. 33.)

Schluß.

Zum Schluß stelle ich einige wichtige Resultate zusammen:

1. Beim Raum-Zeit-Problem handelt es sich um Probleme der Messung, nicht um den Raum und die Zeit als Formen unserer Anschauung.

2. Beim Substanzproblem handelt es sich um die Frage nach der empirischen Substanz, nicht um das allgemeine Gesetz der Substantialität.

3. Geschichtliche und persönliche Beziehungen knüpfen die Relativitätstheorie an den Positivismus. Eine formale Übereinstimmung beider ist leicht zu erreichen. Doch gilt das gleiche von Plancks Realismus. Da dieser in enger Beziehung zu Ergeb-

nissen der Philosophie Kants steht, habe ich mich dieser Auffassung der Lehre Einsteins angeschlossen.

4. Kants Lehre ist durch die Relativitätstheorie nicht widerlegt, wohl aber Newtons. Die Probleme der ersteren sind von denen Einsteins dem Sinne nach verschieden, doch läßt sich an allen Berührungsstellen ein Einklang erzielen.

5. In der Relativitätstheorie zeigt sich ein neues Interesse der Physiker an der Philosophie.

Darüber ein letztes Wort! Das Zusammenwirken von Philosophie und Physik hat lange gefehlt. Und doch ist es notwendig. Die Philosophie bedarf der positiven Forschung, denn diese gibt ihr oft neue Probleme; die Physik aber kommt ebenso oft zu Fragen, in denen das philosophische Werturteil entscheidet — wir denken an den Gegensatz zwischen Lorentz und Einstein —, dies selbe Urteil weist ihr häufig genug die neue Bahn — wir denken an Mayers Entdeckung des Energieprinzips und Einsteins allgemeine Theorie der Relativität. —

Wir leben heute in einer Zeit gewaltigen Emporstrebens der Physik. Neues philosophisches Interesse ist erwacht. Haben wir aber schon „die" Philosophie, die unsere „Zeit in Gedanken faßt"? — Wohl noch nicht. Aber wir dürfen hoffen, daß wir ihr entgegen gehen, — und dazu hat dann auch die Relativitätstheorie kein geringes Teil beigetragen! —

Literaturverzeichnis.

1. Bauch, B.: Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften. (Heidelberg 1911.)
2. Becher, E.: Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. (Berlin 1915.)
3. Berg, O.: Das Relativitätsprinzip der Elektrodynamik. (Göttingen 1910.)
4. Bernays, P.: Über die Bedenklichkeiten der neueren Relativitätstheorie. (Göttingen 1913.)
5. Buzello, H.: Kritische Untersuchung von Ernst Machs Erkenntnistheorie. (Berlin 1911; Kantstudien, Ergänzungsheft Nr. 23.)
6. Cassirer, E.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. (Berlin 1910.)
7. Cohn, J.: Relativität und Idealismus. (Kantstudien XXI, 1916, S. 222/69.)
8. Einstein, A.: Zur Elektrodynamik bewegter Körper. (Annalen der Physik XVII, 1905, S. 891ff.)
   (Ich zitiere nach:
   Fortschritte der mathem. Wissenschaften, Teubner, Heft II.)
9. – – Zum Ehrenfestschen Paradoxon. (Physik. Zeitschr. XII., 1911, S. 509ff.)
10. Einstein-Großmann: Entwurf einer verallgemeinerten Relativitätstheorie. (Leipzig 1913.)
11. Einstein, A.: Die formale Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie. (Berliner Berichte 1914, S. 1030/85.)
12. – – Zur allgemeinen Relativitätstheorie. (Berl. Ber. 1915, S. 778/86; S. 799/801 und S. 844ff.)
13. – – Ernst Mach. (Phys. Zeitschr. Bd. 17, 1916, S. 101/4.)
14. – – Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie. (Sammlung Vieweg, Heft 38, Braunschweig 1917.)
15. Freundlich, E.: Die Grundlagen der Einsteinschen Gravitationstheorie. (Berlin 1916.)
16. Frischeisen-Köhler, M.: Wissenschaft und Wirklichkeit. (Leipzig 1912.)
17. – – Das Zeitproblem. (Jahrbücher der Philosophie I, 1913, S. 129/66.)
18. Gauß, C. F.: Gesammelte Werke, Bd. VIII, S. 177. (Leipzig 1900.)
19. Gehrke, E.: Die gegen die Relativitätstheorie erhobenen Einwände. (Die Naturwissenschaften I, 1913, S. 62/66, S. 170 und S. 338.)
    Dazu: 2 Arbeiten von M. Born in demselben Band der Zeitschrift S. 92/94 und S. 191/92.
20. – – Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der verschiedenen physikalischen Relativitätstheorien. (Kantstudien XIX, 1914, S. 481/87.)
21. Gutberlet, C.: Der Streit um die Relativitätstheorie. (Philosophische Jahrbücher XXVI, 1913, S. 328/35.)
22. Hölder, O.: Anschauung und Denken in der Geometrie. (Leipzig 1900.)
23. Hönigswald, R.: Über den Unterschied und die Beziehungen der logischen und erkenntnistheoretischen Elemente in dem kritischen Problem der Geometrie. (III. Intern. Kongreß für Philos. zu Heidelberg 1908, Heidelberg 1909, S. 887/93.)
24. – – Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik. (Heidelberg 1912.)
25. – – Naturphilosophie. (Jahrb. d. Philos. I, 1913, S. 60/98.)
26. König, E.: Kant und die Naturwissenschaft. („Wissenschaft" Bd. 22, Braunschweig 1907.)
27. Kant, J.: Kritik der reinen Vernunft. (Ausg. von Valentiner, Leipzig 1913.)
28. – – Prolegomena. (Ausg. wie 27.)

29. Kneser, A.: Mathematik und Natur. (Breslau 1912.)
30. Kultur der Gegenwart. (Teubner, Leipzig.)
a) I, 6. Systematische Philosophie.
b) III, 3, 1. Physik.
c) III, 7, 1. Naturphilosophie.
31. Langevin, P.: L'Evolution de l'Espace et du Temps. (Scientia X, 1911, S. 31/54.)
32. Laue, M.: Das Relativitätsprinzip. („Wissenschaft" Bd. 38, Braunschw. 1913.)
33. — — Das Relativitätsprinzip. (Jahrb. d. Philos. I, 1913, S. 99/128.)
34. Lipsius, F. R.: Einheit der Erkenntnis und Einheit des Seins. (Leipzig 1913.)
35. Lorentz, Einstein, Minkowski: Das Relativitätsprinzip. (Fortschritte der mathem. Wissenschaften Heft II, Leipzig 1913.) Vergl. auch Nr. 8.
36. Minkowski, H.: Raum und Zeit. (Siehe 35.)
36a. — — Das Relativitätsprinzip. (Annalen d. Physik Bd. 47, 1915.)
37. Moszkowski, A.: Das Relativitätsproblem. (Archiv für systematische Philosophie XVII, 1911, S. 255/81.)
38. Müller, A.: Das Problem des absoluten Raumes und seine Beziehung zum allgemeinen Raumproblem. („Wissenschaft" Bd. 39, Braunschw. 1911.)
39. Müntz, Ch.: Aufbau der gesamten Geometrie auf Grund der projektiven Axiome allein. (Münch. Ber., 4. V. 1912, Mathem.-phys. Klasse.)
40. Natorp, P.: Die logischen Grundlagen der exakten Naturwissenschaften. (Leipzig 1910.)
41. Petzoldt, J.: Die Relativitätstheorie im erkenntnistheoretischen Zusammenhang des relativistischen Positivismus. (Verhandl. d. deutschen phys. Gesellschaft X, 1912, S. 1055/64.)
42. — — Die Relativitätstheorie der Physik. (Zeitschrift für positivistische Philos. II, 1914, S. 1/56.)
43. Planck, M.: Die Einheit des physikalischen Weltbildes. (Leipzig 1909 und Phys. Zeitschr. VI, 1905.)
44. — — Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung. (Leipzig 1910 und Phys. Zeitschr. XI, 1910.)
45. — — Zur Theorie der Wärmestrahlung. (Annalen der Physik Bd. 31, 1910.)
46. — — Neue Bahnen der physikalischen Erkenntnis. (Berlin 1913.)
47. Poincaré, H.: Wissenschaft und Hypothese. (Leipzig 1914.)
48. — — Der Wert der Wissenschaft. (Leipzig 1910.)
49. — — Letzte Gedanken. (Leipzig 1913.)
50. — — Die neue Mechanik. (Leipzig 1913.)
51. Poincaré, L.: La Physique moderne. (Paris 1913.)
52. Riehl, A.: Der philosophische Kritizismus. Bd. I. (Leipzig 1908.)
53. — — Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. (Berlin 1904.)
54. Schlick, M.: Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips. (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 159, 1915, S. 129/175.)
55. — — Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik. (Berlin 1917.)
56. Weinstein, B.: Die Grundgesetze der Natur. (Leipzig 1911.)
57. — — Die Physik der bewegten Materie und das Relativitätsprinzip. (Leipzig 1913.)
58. — — Kräfte und Spannungen. (Samml. Vieweg Heft 8, Braunschweig 1914.)
59. Witte, H.: Die Monismusfrage in der Physik. (Annalen der Natur- und Kulturphilos. VIII, 1909.)

Druck von E. R. Herzog in Meerane i. Sa.

„Kant-Studien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. Nr. 49.

Moses Mendelssohn
im Urteil seiner Zeitgenossen.

Von

Dr. phil. **Beate Berwin.**

„Alles Lebendige bildet eine
Atmosphäre um sich her.“
(Goethe: Sprüche in Prosa.)

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1919.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt.

Seite

I. Einleitung:
Die Bedeutung des zeitgenössischen Urteils im allgemeinen 1

II. Ausführung:
Moses Mendelssohn im Urteil seiner Zeitgenossen . . . 4

III. Schluß:
Mendelssohn als geschichtliche Erscheinung 87

Bibliographie 89

Die Einreihung der vorliegenden Arbeit in die Sammlung der »Ergänzungshefte« der Kant-Studien dürfte eine Begründung nahelegen. Denn während die in jene Summlung aufgenommenen Abhandlungen in der Hauptsache philosophischen Charakters sind und ein ausgesprochen philosophisches Thema zu ihrem Gegenstande haben, ist die hier veröffentlichte Untersuchung wesentlich geschichtlich und biographisch gehalten. Daß sie trotzdem in jene Sammlung eingereiht worden ist, liegt außer in ihrem wissenschaftlichen Wert noch in folgenden drei Momenten begründet. Erstens beschäftigt sie sich mit einer Persönlichkeit, mit der Kant in tiefgreifender Beziehung gestanden hat, und die mit der kritischen Philosophie in mannigfacher Hinsicht verbunden ist. Ferner gehört es dem Aufgabenbereich unserer Bestrebungen an, die geistige Eigentümlichkeit jener Zeit, aus der heraus Kant erwuchs und auf die er umgestaltend einwirkte, durch wissenschaftliche Beiträge zu erhellen. Nun stellt aber gerade die Persönlichkeit Moses Mendelssohns, sowohl was ihre Grundlagen als was ihre Interessen- und Betätigungsrichtungen betrifft, den Typus des Aufklärungsmenschen in lehrreicher Deutlichkeit dar, sodaß die Beleuchtung dieser Persönlichkeit durch die vorliegende Studie zugleich ein Bild jener Zeit des Rationalismus gewährt, die ihren Mendelssohn darum so hoch schätzte, weil er so ganz ihrer Stimmung und ihrer Geistesverfassung entsprach, sodaß sie mit ihm, der ihr Niveau nicht — wie Kant es tat — überschritt, ganz einig war und sein Wollen, seine Begabungen und seine Leistungen voll verstand. Schließlich bietet diese Studie zugleich eine angemessene Ergänzung zu dem Neudruck-Band Nr. 6: »Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn« (im Auftrage der Kant-Gesellschaft herausgegeben und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz, CXXVIII, 364 u. 22 Seiten), in welchem wesentliche Stücke aus dem philosophischen Lebenswerk Mendelssohns mitgeteilt sind. Gelangt in diesem Band Mendelssohn als Denker, als rationalistischer Metaphysiker zu Worte, so kommt in dem vorliegenden Ergänzungsheft mehr der Mensch, besonders in der Fülle lebendiger persönlicher Beziehungen, zur Darstellung und wissenschaftlichen Würdigung.

Die Schriftleitung der Kant-Studien und der Ergänzungshefte.

I. Einleitung.

Das Urteil der Zeitgenossen über Mitlebende besitzt die Bedeutung des unmittelbaren, eigenen Eindrucks; es ist in diesem Sinne der gerichtlichen Aussage des Augenzeugen vergleichbar. Wie diese scheint es für das, was es sagt, eine sichere Gewähr zu bieten. Das Bild des Beurteilten ist noch nicht durch das Medium fremder Überlieferung und der Vergangenheit getrübt; der Urteilende sieht es selbst, er kann es verstehen, weil er den Pulsschlag der eigenen Zeit fühlt, durch die er mit seinem Mitbruder verbunden ist.

Andererseits liegt gerade in diesem Verbundensein durch eine Zeit die Gefahr der Unzuverlässigkeit und Befangenheit: denn dadurch, daß das zeitgenössische Urteil sich innerhalb der Schranken, die der eigenen Zeit gesteckt sind, bewegt, ist es — im allgemeinen — abhängig vom Zeitgeschmack, — um nicht zu sagen von der Mode[1]. Aus dieser Begrenztheit erklärt sich das allzuleichte Verstehen und häufige Überschätzen mittelmäßiger, ephemerer Größen, die nur Kinder der Zeit sind, in der sie leben, — andererseits aber das immer wieder beglaubigte Unverstandensein des Genies zu seinen Lebzeiten; denn das Genie reicht über die eigene Zeit hinaus, es steht nur mit den Füßen in der Gegenwart, mit dem Haupte ragt es ahnungsvoll in unerschlossene, ferne Zukunft. Wir können das Wort: „Der Prophet gilt nichts in seinem Lande" erweitern, indem wir hinzufügen: „und in seiner Zeit". Zwar sagt der Dichter: „Wer den Besten seiner Zeit genug getan, der hat gelebt für alle Zeiten", und scheint mit diesen Worten wenigstens den Wert des Urteils mitlebender, großer Menschen betonen zu wollen. Und doch lehrt uns die Geschichte, wie sehr selbst das Urteil der Besten befangen sein kann durch zu dichtes Davorstehen, — wir brauchen

[1] Treffend bemerkt Danzel (Ges. Aufs. S. 85), „daß es für den Charakter der Systeme bezeichnend ist, ob sie zur Zeit ihres Entstehens viele Anhänger gefunden haben oder nicht".

nur an Goethe, Kleist gegenüber zu denken. Lob oder Tadel der Zeitgenossen sind also durchaus nicht untrügliche Kriterien für die Bedeutung einer Persönlichkeit.

Ein scheinbarer Widerspruch besteht hier: einmal sehen wir das zeitgenössische Urteil als unmittelbar und demnach zuverlässig, dann aber wieder als einseitig beschränkt und demzufolge ungerecht. Wie läßt sich dieser Gegensatz erklären? — Die Antinomie löst sich auf, wenn wir einsehen, daß das Urteil der Zeitgenossen sich im erstgenannten Fall auf den Beurteilten als einer an seine Zeit gebundenen Persönlichkeit, im letzteren hingegen auf den Beurteilten als geschichtlicher Erscheinung bezieht. Denn „das geschichtliche Dasein einer Person fällt keineswegs zusammen mit ihrem persönlichen Tun und Wollen. Das geschichtliche Begreifen erschleicht daher das Prinzip: daß jegliches Individuum in einem gewaltigeren Sinne einer — geschichtlichen — Ordnung angehöre, als den es selbst einzusehen vermag. Nur dann verstehen wir geschichtlich eine Erscheinung, wenn wir sie in demjenigen Zusammenhange begreifen, welcher ihr selbst verborgen bleiben muß". (H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. II. Aufl. 1885, S. 2ff.)

Das geschichtliche Begreifen übersteigt zumeist die Kräfte der Zeitgenossen, die im Endlichen befangen sind, mit dessen Maßstab sich Ewiges nicht messen läßt. So bleibt das zeitgenössische Urteil — wieder im allgemeinen — auf das persönliche Tun und Wollen des zu Beurteilenden angewiesen. Im allgemeinen, sagte ich; denn wir brauchen nur an Platon und Xenophon, Sokrates gegenüber, zu denken, um einzusehen, wie in zwei verschiedenen zeitgenössischen Urteilen das geschichtliche und das persönliche Dasein eines Menschen begriffen werden konnte.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir — um das Urteil von Menschen einer bestimmten Epoche zu verstehen — vorerst diese Epoche selbst in ihrer bestimmten Prägung kennen müssen. Jede Zeit hat den ihr eigentümlichen Geist. Das beweist zur Genüge der gemeinsame Ausdruck und die oft gemeinsamen Denkrichtungen und -ergebnisse so vieler Zeitgenossen, ohne daß sich — selbst bei genauester Prüfung — eine persönliche Abhängigkeit oder überhaupt irgend ein anderer ursächlicher Zusammenhang nachweisen ließe als das Verankertsein in einer Zeit. Bevor wir also in dieser Untersuchung auf das Urteil der Zeitgenossen von Moses Mendelssohn eingehen, wäre es notwendig, die Zeit selbst und ihre Grenzen zu bestimmen. Dies würde in unserm Fall eine

Schilderung des Aufklärungszeitalters als Voraufgabe erfordern. Der beschränkte Raum verbietet leider ein Eingehen auf dieses wichtige Thema; wir müssen es gewissermaßen als erfüllte Voraussetzung betrachten. Unter der Voraussetzung der Kenntnis einer Kulturbewegung, in der die Vorherrschaft der Vernunft nicht nur für das wissenschaftliche Denken, sondern zugleich für die gesamte Führung des menschlichen Daseins beansprucht wird, kann es nur möglich sein, das zeitgenössische Urteil über Mendelssohn zu verstehen. Es ist deshalb so umfassend, weil Mendelssohn — als Kind seiner Zeit — seine Gedanken nicht bloß einer zünftigen Schule, sondern den Mitlebenden überhaupt vortrug. So kommt das Echo von allenthalben her.

II. Ausführung.

Das erste zeitgenössische Urteil, das Mendelssohn erfuhr, war überaus bedeutsam. Es stammte von einem Manne, der ein berufener, ja, man kann vielleicht sagen, der berufenste Beurteiler der damaligen Zeit war: von Lessing. Mendelssohn lernte Lessing im Jahre 1754 durch Dr. Gumperz kennen, einen jungen jüdischen Arzt, mit dem Mendelssohn befreundet war. Gumperz hatte ihn als guten Schachspieler an Lessing empfohlen[1]. Aber es blieb nicht bei bloßem Schachspiel. Der Sohn des protestantischen Predigers und des jüdischen Thora-Abschreibers fanden einander in dem reinen Streben nach Wahrheit und der Einstimmigkeit ihrer sittlichen Überzeugungen; auf diesem Grunde entwickelte sich eine innige, ungetrübte Freundschaft. Der uns erhaltene Briefwechsel zeugt deutlich davon. Lessing war mit Mendelssohn gleichalterig, übertraf ihn aber zur Zeit ihres Bekanntwerdens bei weitem an Bildung und Wissen. Aber er erkannte mit sicherem Blick die Fähigkeiten, die noch unentfaltet in dem Freunde ruhten. Wie Lessing — wenige Monate, nachdem er Mendelssohn kennen gelernt hatte — über ihn urteilte, sehen wir aus einem Brief an den Göttinger Orientalisten I. D. Michaelis, vom 16. Oktober 1754. Michaelis hatte im 70. Stück der „Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen" (1754, S. 620 ff.) Lessings Lustspiel „Die Juden" besprochen und darin die Wahrscheinlichkeit eines so redlichen und tugendhaften Juden, wie Lessing ihn geschildert hatte, angezweifelt. Lessing antwortete darauf in dem ersten Stück seiner „Theatralischen Bibliothek" und nahm darin einen Brief auf, den Mendelssohn an Dr. Gumperz geschrieben hatte, worin er seine Stammesgenossen zu verteidigen sucht. Lessing spricht sich in

[1] Nicolais Anmerkungen zu Moses Mendelssohns Briefwechsel mit Gotth. Ephr. Lessing; M.s Werke Bd. V, S. 207: „Dr. Gumperz hatte schon früh Umgang mit Lessing; und ich weiß nicht anders, als daß Moses durch seinen Freund Gumperz zu Anfang des Jahres 1754 mit Lessing bekannt ward."

dem genannten Aufsatz (Lessing, Ausgabe von Lachmann, Bd. IV, S. 260 ff.) gegen die Beurteilung seines Stückes in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" aus und sagt: „Ist denn ein Jude, wie ich ihn angenommen habe, vor sich selbst unwahrscheinlich? . . . Freilich muß man . . . die Juden näher kennen, als aus dem lüderlichen Gesindel, welches auf den Jahrmärkten herumschweift. — Doch ich will lieber hier einen andern reden lassen, dem dieser Umstand näher an das Herz gehen muß; einen aus der Nation selbst. Ich kenne ihn zu wohl, als daß ich ihm hier das Zeugnis eines ebenso witzigen als gelehrten und rechtschaffenen Mannes versagen könnte. Folgenden Brief hat er bei Gelegenheit der Göttingischen Erinnerung an einen Freund in seinem Volke, der ihm an guten Eigenschaften völlig gleich ist, geschrieben." Es folgt der Brief Mendelssohns an Gumperz. Lessing fügt hinzu: „Ich habe auch die Antwort auf diesen Brief vor mir . . . Man kann es mir . . . gewiß glauben, daß beide Korrespondenten, auch ohne Reichtum, Tugend und Gelehrsamkeit zu erlangen gewußt haben, und ich bin überzeugt, daß sie unter ihrem Volke mehr Nachfolger haben würden, wenn ihnen die Christen nur vergönnten, das Haupt ein wenig mehr zu erheben." Dem unduldsamen Professor Michaelis übersandte Lessing diese Antwort mit einem persönlichen Schreiben. In bezug auf Mendelssohns eingerückten Brief heißt es darin: „Wenn einige anstößige Ausdrücke darin vorkommen sollten, die ich nicht billige, die ich aber kein Recht gehabt habe zu ändern, so bitte ich, beständig auf den Verfasser zurückzusehen. Er ist wirklich ein Jude; ein Mensch von etlichen und zwanzig Jahren, welcher, ohne alle Anweisung, in Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit, in der Poesie eine große Stärke erlangt hat. Ich sehe ihn im voraus als eine Ehre seiner Nation an, wenn ihn anders seine eigenen Glaubensgenossen zur Reife kommen lassen, die allezeit ein unglücklicher Verfolgungsgeist wider Leute seinesgleichen getrieben hat. Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist läßt mich ihn im voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersteren nichts, als seine Irrtümer, fehlen werden." (Lessing-Lachmann, Bd. XII, S. 36 ff.) Michaelis wandte sich daraufhin mit einem Brief an Mendelssohn, und dieser antwortete, daß seine „zeitlichen Umstände es erfordern, niemand außer sehr wenigen Freunden für etwas mehr als einen Buchhalter bekannt zu sein". In dieser Bemerkung liegt indirekt das damalige zeitgenössische Urteil über Mendelssohn. Selbst

wenn wir den Brief Lessings an Michaelis nicht besäßen, dürften wir getrost, — rein aus der Tatsache, daß Lessing Mendelssohn zum liebsten Freund erkor, — sein Urteil über ihn bestimmen. Es liegt geradezu in seinem persönlichen Verhältnis zu Mendelssohn beschlossen. Für lauter und wertvoll mußte Lessing den Freund gefunden haben; denn er war ja nicht bloß der scharfe Kritiker in literarischen und ästhetischen Dingen, sondern auch der prüfende und abwägende Kenner Menschen gegenüber. Die feste, vertrauende Freundschaft, in der Lessing zu Mendelssohn blieb, beweist, daß das Urteil, das Lessing von ihm hatte, auch im Wandel der Zeiten das gleiche war wie am Anfang ihres Bekanntwerdens. „Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist" — das waren die beiden Eigenschaften Mendelssohns, die Lessing nicht nur anzogen, sondern auch dauernd an den Freund banden.

Durch Lessing wurde Mendelssohn gegen Ende des Jahres 1754 mit dem schriftstellernden Buchhändler Friedrich Nicolai bekannt. War Lessing das zwar völlig in seiner Zeit wurzelnde, aber weit über sie hinausragende Genie, so erblicken wir in Nicolai durchaus nur den typischen Vertreter seiner Zeit; er wurzelt ganz fest in ihr, aber er ist gewissermaßen in ihrem Boden stecken geblieben. Mendelssohn steht zwischen Lessing und Nicolai, auch er ein Kind seiner Zeit, aber höher gewachsen als Nicolai, wenngleich er nicht an den Lessingschen Flug hinanreichte. Nicolai ward bald befreundet mit Mendelssohn. Auch er erkannte sogleich den edlen Kern, die Lauterkeit in dessen Wesen. Er berichtet (Nicolai: Über meine gelehrte Bildung. Berlin und Stettin 1799, S. 40): „Gegen das Ende des Jahres 1754 lernte ich Lessing und kurz darauf durch ihn Moses Mendelssohn kennen. Ich ward bald mit diesem, in der höchsten Bedeutung des Worts, edlen und vortrefflichen Manne genauer bekannt, und in wenigen Monaten wurden wir vertraute Freunde." Auch mit Nicolai war Mendelssohn durch das Streben nach Wissen und Erkenntnis verbunden. Nicolai war sich der Bedeutung, die der Umgang mit Mendelssohn für ihn hatte, voll bewußt. Er sagt (a. a. O.): „Mein Trieb zur spekulativen Philosophie nahm nun durch den fast täglichen Umgang mit einem so spekulativen Kopfe sehr zu, und auch mein Fortgang im Nachdenken darüber." Mendelssohns besondere Geistesrichtung schildert Nicolai folgendermaßen: „Moses Mendelssohn lebte damals hauptsächlich nur in spekulativen Ideen. Von allem, was historisch heißt, wußte er wenig, hatte sogar anfänglich

viel Widerwillen dagegen. Mein historisches Wissen half ihm zuweilen aus. Ich fand bei Lessing, vom Anfange an, einen starken Berührungspunkt in Absicht auf unsere beiderseitige Liebe zur Literatur und Bücherkenntnis. Wenn wir nun beide in Moses' Gegenwart über historische Sachen disserierten, lachte er gemeiniglich, besonders, wenn es gelehrte Geschichte betraf, wovon er eine sehr geringe Meinung hegte. Endlich aber sah er, eben aus diesen Unterhaltungen, die Notwendigkeit der Geschichte ein und erwarb sich die nötigen Kenntnisse darin[1]." In seiner Selbstbiographie (Lowe: Bildnisse . . ., Berlin 1806, S. 14 ff.) erzählt Nicolai ein andermal von seiner Freundschaft mit Mendelssohn und gibt hier ein anschauliches Bild von der Art und Weise ihres Verkehrs und ihrer Unterhaltungen und von dem Wesen der Freunde (Nicolai spricht in dieser Schrift von sich in der dritten Person): „Durch Lessing erwarb Nicolai die Bekanntschaft mit dem edlen Moses Mendelssohn, welche gleichfalls bald in die genaueste Freundschaft überging. Diese drei eng verbundenen Freunde, welche wöchentlich wenigstens zwei oder dreimal zusammenkamen, waren sich darin gleich, daß sie in der gelehrten Welt gar keinen Stand, keine Absichten, keine Verbindungen, keine Aussichten auf Beförderung hatten oder suchten, und selbst in der bürgerlichen Welt ohne alle Verbindung oder Bedeutung waren, auch keine verlangten . . . Ihre Studien und ihre Unterhaltungen hatten nichts als bloß die Erweiterung ihrer Kenntnisse und die Schärfung ihrer Beurteilungskraft zum Zwecke . . . Von allen aufgeworfenen Fragen ward beständig das Dafür und das Dawider von einem oder dem andern der Unterredenden aufgenommen, niemals aber darauf ausgegangen, einen zur Meinung des andern schlechterdings zu bekehren; sondern jeder blieb selbständig . . . Lessing und Moses waren sich einander ganz gleich an freimütiger Verwerfung aller Vorurteile, beide gleich reines Herzens, gleich edelmütig, gleich frei von aller Prätension, gleich scharfsinnig im schnellen Entwickeln, im genauen Unterscheiden und deutlichen Bestimmen der Begriffe. Lessing war lebhafter beim Suchen nach Wahrheit und bot seinen Scharfsinn nicht selten auf, bloß um zu verteidigen oder zu widerlegen, was etwa noch nicht stark genug verteidigt

[1] Dieses Urteil über Mendelssohns unhistorischen Sinn stimmt mit seinem eigenen Bekenntnis (in einem Brief an Abbt vom 16. Hornung 1765) überein; er sagt: „Was nur den Namen Geschichte hat, Naturgeschichte, Erdgeschichte, Staatsgeschichte, gelehrte Geschichte, hat mir nie in den Kopf kommen wollen."

oder widerlegt schien; Moses war bedächtiger, mit deutlicherer Rücksicht auf Resultate; Nicolai ihnen wenigstens gleich an lebhafter Wahrheitsliebe, an gutem Willen und Freimütigkeit . . . alle drei waren heitern Geistes, so daß ihre Unterhaltung oft mit Scherzen und Witzen gewürzt war, ohne daß je wechselseitige Achtung wäre vergessen worden, daher auch in vieljährigem genauesten Umgange . . . nie das geringste Mißverständnis, noch weniger je ein Zank unter diesen zur beständigen Untersuchung der Wahrheit verbundenen Freunden entstand. Abwesend so wie gegenwärtig blieb unbefangenes Zutrauen wechselseitig immer ebendasselbe, die offenherzigste Mitteilung von Gedanken war beständig allen dreien gemein." Ein andermal (Nicolai: Leben I. Mösers. Mösers Werke, Bd. X, S. 54 ff.) erzählt Nicolai: „Zwischen mir und meinen verewigten Freunden Lessing und Moses Mendelssohn war von der ersten Zeit unserer Freundschaft das stillschweigende und hernach das ausdrückliche Übereinkommen, daß wir jeder in seinen Prinzipien dogmatisch, in der Untersuchung aber skeptisch sein wollten . . . Da ich hierüber . . . mich mit Mösern öfter unterhielt, so hatte es seinen vollkommensten Beifall, als das beste Mittel, die Beurteilungskraft zu schärfen und sich parteiloser zu machen . . . Er gestand, daß er in seinen Schriften öfter für eine Meinung Gründe gesucht habe, die nicht eigentlich die seinige war; „ich mußte dies," sagte er, „schriftlich tun, weil ich keinen Lessing und Moses zum mündlichen Gedankenwechsel hatte"."

Die Freundschaft mit Lessing und Nicolai wurde bestimmend für Mendelssohns Weg. Durch Lessing ward ihm das Tor zum deutschen Schrifttum geöffnet. Seine erste philosophische Arbeit, die vier „Gespräche", die er Lessing zur Durchsicht, ohne die Absicht zur Veröffentlichung, gab, ließ der Freund ohne sein Wissen drucken. In dieser Tat liegt bereits Lessings vollgültiges Urteil über den jungen Mendelssohn: wen ein Lessing für würdig erachtete, als Schriftsteller aufzutreten, den mußte er als scharfen, denkenden Kopf erkannt und geschätzt haben. Die Sicherheit des Lessingschen Urteils braucht wohl nicht erst besonders betont zu werden. Es genügt, an seine Anzeigen für die Berliner Zeitungen und in dem „Neuesten aus dem Reiche des Witzes" in den Jahren 1751—55 zu erinnern; er weiß hier alle möglichen literarischen Werke mit für seine Jugend geradezu verblüffendem Scharfsinn zu untersuchen und zu würdigen. In der „Berlin. pr. Zeitung vom

Jahre 1755" (Lessing-Lachmann, Bd. V, S. 43 ff.) besprach Lessing die genannte Schrift folgendermaßen: „Dieses kleine Werk, welches aus vier Gesprächen über metaphysische Wahrheiten besteht, enthält so viel Neues und Gründliches, daß man leicht sieht, es müsse die Frucht eines Mannes von mehrerm Nachdenken, als Begierde, zu schreiben, sein. Vielleicht würde ein anderer so viel Bücher daraus gemacht haben, als hier Gespräche sind." Aber nicht nur Lessing urteilte über dieses Erstlingswerk Mendelssohns in so lobenden Worten. Der bereits erwähnte Professor Michaelis besprach die „Gespräche" in den Göttingischen gelehrten Anzeigen (64. Stück, 29. Mai 1755, S. 586 ff.) und hielt sie nach ihrer anmutigen Form und ihrem scharfsinnigen Inhalt sogar für ein Werk Lessings! Er sagt: „In Vossischem Verlage sind . . . . „Philosophische Gespräche" herausgekommen. Der Verfasser ist zwar schlechterdings nicht gemeldet, und wir haben auch sonst keine Nachricht, wer er sei: allein es sollte uns sehr wundern, wenn uns unsere auf die Schreibart gegründete Vermutung, daß es Herr M. Lessing sei, betröge. Zum wenigsten haben sie das Angenehme, Scharfsinnige und Unterhaltende, nebst einigen besonderen Wendungen der Rede an sich, dadurch sonst Herr Lessing kenntlich wird." Daß Lessing selbst diese Verwandtschaft der Schreibart und des Denkens empfand, geht daraus hervor, daß er mit Mendelssohn zusammen eine Schrift verfaßte und diese gemeinsame Arbeit als einheitliches Werk 1755 anonym herausgab. Es ist die durch eine Aufgabe der Berliner Akademie veranlaßte Schrift „Pope ein Metaphysiker!", die aber von dem Urteil der Zeitgenossen — entgegen den Erwartungen der Verfasser — vorerst ziemlich unberührt blieb. Lessing schrieb am 19. November 1755 an Mendelssohn (Lessing-Lachmann, Bd. V, S. 11): „Es will niemand „Pope ein Metaphysiker" gelesen haben; Professor Sulzer fragte mich schon mehr als einmal, ob was Gutes darin wäre? Ich versicherte ihm, diese kleine Schrift hätte mir gefallen, und wenn ich nicht irre, so stieg ihm eine kleine Röte in das Gesicht. Er gab mir zu verstehen, er sei weder mit der Aufgabe, noch mit der Preisschrift zufrieden gewesen." 18 Jahre später erwähnte Herder die Schrift voller Anerkennung. Er besprach 1773 in der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek" ein jetzt vergessenes Werk, die „Kleinen deutschen Schriften" von Sucro und bemerkt von ihnen (Herder-Suphan, Bd. V, S. 318): „Die Abhandlung von philosophischen Gedichten . . ., alle wohl geschrieben, plan und deutlich . . . aber neu erfundene Wahrheiten? neue

Gedanken? . . . Die ganze Abhandlung von philosophischen Gedichten auch nur gegen die kurze Einleitung darüber in der Lessing-Mosesschen Schrift: Pope ein Metaphysiker! welcher Unterschied!"

In demselben Jahre —1755— erschienen Mendelssohns „Briefe über die Empfindungen". Auch diese Schrift wurde von Lessing in der „Berliner Zeitung" gewürdigt. Er schreibt (Lessing-Lachmann, Bd. V, S. 61 ff.): „Der Verfasser dieser Schrift ist eben der, welchem wir die philosophischen Gespräche schuldig sind. Sie sind durchgängig mit Beifall aufgenommen worden. Wir wünschten aber sehr, daß man diesen Beifall mehr auf den Inhalt, als auf die Art des Vortrags hätte gründen wollen. Waren denn abstrakte Gedanken in einer schönen Einkleidung eine so gar neue Erscheinung unter uns, daß man bei der Anmut der letzteren die Gründlichkeit der ersteren übersehen dürfte? Wären sie in den barbarischsten Ausdrücken einer lateinisch scheinenden Sprache vorgetragen worden, so würde man sie untersucht und bestritten haben. Warum unterblieb beides, da sie deutsch, da sie schön abgefaßt waren? . . . Diese Betrachtung sollte uns fast bewegen, von der Einkleidung des gegenwärtigen Werkes gar nichts zu sagen. Kaum dieses, daß es aus Briefen bestehe, in welchen überall der einmal angenommene Charakter des Schreibenden behauptet und die ganze Materie so kunstreich verteilet worden, daß man sehr unaufmerksam sein müßte, wenn sich nicht am Ende, ohne das Trockne der Methode empfunden zu haben, ein ganzes System in dem Kopfe zusammenfinden sollte. Ein System der Empfindungen aber wird denjenigen gewiß eine sehr angenehme Neuigkeit sein, welchen es nicht ganz unbekannt ist, wie finster und leer es in diesem Felde der Psychologie, der Bemühungen einiger neuen Schriftsteller ohngeachtet, noch bisher gewesen. Man hat es ohngefähr gewußt, daß alle angenehmen und unangenehmen Empfindungen aus dunkeln Begriffen entstehen; aber warum sie nur aus diesen entstehen, davon hat man nirgends den Grund angegeben . . . Alles dieses aber setzt unser Verfasser auf das Deutlichste auseinander . . . Eines aber müssen wir hauptsächlich nicht vergessen: daß nämlich der Verfasser die Lehre vom Selbstmorde mit eingeflochten, und diese schwierige Materie auf eine Art abgehandelt habe, wie sie gewiß noch nie abgehandelt worden." Die „Briefe über die Empfindungen" begründeten Mendelssohns Ruf als geachteten Schriftsteller, wenn auch vorerst

nur wenig über den Kreis der Berliner Literaten hinaus. Middleton, ein junger Schotte, der in den fünfziger Jahren in Berlin lebte, übersetzte das Werk ins Englische (dies berichtet Nicolai: Mendelssohns Werke, Bd. V, S. 216). Wie sehr die „Briefe über die Empfindungen" aber allmählich geschätzt wurden, beweist das Urteil Herders, der sie 1769 im vierten „kritischen Wäldchen" bespricht (Herder-Suphan, Bd. IV, S. 147): „Moses Mendelssohns Briefe bestimmen den Unterschied zwischen Schönheit und Vollkommenheit, zwischen dunkelm, klarem und deutlichem Vergnügen, zwischen Beitrag des Körpers und der Seele zu angenehmen Empfindungen näher, als Sulzer, und ergänzen seine Theorie, wo er, was nicht Schönheit ist, zu Schönheit macht, scharfsinnig und mit der Miene des liebenswürdigsten Enthusiasmus. Für Lessing wurde das Werk seines Freundes eine Quelle von Anregungen, deren er später besonders in seiner „Hamburgischen Dramaturgie" Erwähnung tat. Im 74. Stück zitiert er Mendelssohns Erörterungen über das Mitleid aus den „Briefen über die Empfindungen". Im 75. Stück knüpft Lessing daran an und sagt (Lessing-Lachmann, Bd. VII, S. 314): „Diese Gedanken sind so richtig, so klar, so einleuchtend, daß uns dünkt, ein jeder hätte sie haben können und haben müssen. Gleichwohl will ich die scharfsinnigen Bemerkungen des neuen Philosophen dem alten nicht unterschieben; ich kenne jenes Verdienste um die Lehre von den vermischten Empfindungen zu wohl; die wahre Theorie derselben haben wir ihm zu danken." Auch im 76. Stück erwähnt Lessing eine Stelle aus Mendelssohns „Briefen über die Empfindungen". — Michaelis hatte inzwischen den wahren Verfasser der „Philosophischen Gespräche" erfahren und schrieb nun (Götting. gel. Anz., 118. Stück, S. 1107 f.): „Wir haben . . in unserer Vermutung gefehlet, da wir die philosophischen Gespräche für eine Arbeit des Herrn M. Lessings angesehen haben. Wir haben seit der Zeit den wahren Verfasser, von dem wir nächstens eine andere Schrift anzeigen werden, kennen lernen: und ob wir gleich noch Bedenken tragen, ihn völlig bekannt zu machen, weil er uns selbst meldet, seine zeitlichen Umstände erforderten es, niemanden außer sehr wenigen Freunden für einen Schriftsteller bekannt zu sein, so dürfen wir doch unsern Lesern nicht verschweigen, daß er seiner äußern Lebensart nach gar nicht zu den Gelehrten gehöret, und daß man ihn auch nicht unter denen, die sich zum Christentum bekennen, zu suchen habe, sondern unter den Juden. Diese Neuigkeit hat uns sein Buch noch weit angenehmer gemacht,

als es uns vorhin war, da wir bloß auf Sache und Ausdruck sahen, und nicht wußten, aus was vor einer unerwarteten Feder eine so wohlgeratene Schrift geflossen war.“ Es folgte dann (121. Stück, S. 1126 ff.) eine ausführliche Besprechung der Schrift „Über die Empfindungen“: „Eben der geschickte Verfasser, welchem wir die philosophischen Gespräche zu danken haben, hat . . . „Über die Empfindungen“ herausgegeben: eine Schrift, die einen sehr nachdenkenden und philosophischen Verstand, dabei aber einen Schüler und Verteidiger Leibnizens und Wolffens entdecket. Wir denken zwar in sehr vielen Dingen anders als er . . . Er eifert auch gegen die Verächter der Metaphysik . . . Bei der Gelegenheit redet er von dem Gebrauch der Metaphysik sehr edel, und zwar, wenn uns unser Gehör nicht trüget, so ist es die Sprache des Herzens.“ Zum Schluß heißt es: „Die Schüler Wolffs nach dem Tode sind besser, als die meisten so er erlebt hat.“

In die Zeit der Veröffentlichung der „Briefe über die Empfindungen“ fallen auch Mendelssohns erste Beziehungen zu Mitgliedern der Kgl. Berliner Akademie. Den Präsidenten der Akademie — Maupertuis — lernte er durch Gumperz kennen[1]. Auch mit Prémontval, Sulzer und Baumgarten wurde er bekannt[2]. Wie Sulzer und Prémontval, diese bereits anerkannten Gelehrten, über Mendelssohn urteilten, geht aus folgenden Briefstellen hervor. Sulzer schreibt im November 1755 an Bodmer (Briefe der Schweizer Bodmer, Sulzer, Gessner, S. 255): „Durch Lessing habe ich einen ebräischen Jüngling kennen gelernt, einen stark denkenden Kopf. Er hat die „Briefe über die Empfindungen“ geschrieben, die ich Ihnen zuschicke. Dieser Beschnittene soll mir Ramlern, den ich sehr selten sehe, zehnfach ersetzen.“ In einem anderen Briefe an Bodmer (ebenda S. 349) heißt es: „Der Jude, Lessings Freund, heißt Moses, ein seltenes Genie, der aber mit andern Leuten als mit Lessing und Nicolai umgehen sollte.“ Prémontval äußert sich am 6. Januar 1756 in einem Brief an Michaelis (Literarischer Briefwechsel von I. D. Michaelis, erster Teil S. 114): „Mr. Moses . . . C'est ce philosophe juste, auteur du Traité des Sensations et des Entretiens philosophiques. Je le trouve homme d'esprit et de mérite et je Vous dois cette connaissance. Il m'écrivit il y a quelque

[1] Nicolai: „Durch Dr. Gumperz, der einige Zeit lang Sekretär bei dem Präsidenten Maupertuis gewesen war, wurde Moses Mendelssohn auch mit diesem französischen Philosophen bekannt.“ (M.s Werke, Bd. V, S. 207).

[2] M.s Werke, Bd. V, S. 8, 18, 28.

temps pour se justifier de m'avoir eu en vue dans certaines qualifications fort dures, où Vous n'étiez cependant pas le seul, Monsieur, qui crussiez, qu'il m'en voulait. Sur la cordialité de ma réponse il me vint voir et nous liâmes amitié."

Es scheint, daß man schon im Jahre 1755 in Berlin auf Mendelssohn aufmerksam geworden war, wohl zum Teil durch seine Beziehungen zu den Akademikern. Jedenfalls läßt eine Stelle aus einem Brief Lessings an Mendelssohn vom 8. Dezember 1755 darauf schließen (M.s Werke, Bd. V, S. 16): „Es ist mir lieb, daß man bei Hofe neugierig wird, Sie kennen zu lernen. Die Weisheit selbst hat durch die Neugierde ihre meisten Verehrer erhalten." In demselben Briefe schreibt Lessing: „Was machen ihre Freunde? . . . und alle, welche die Ehre, die Sie Ihrer Nation machen, erkennen und zum Teil, stolz auf diese Ehre, Ihnen nachzueifern suchen?" Lessing nahm an der weiteren Entwicklung des Freundes den lebhaftesten Anteil, auch als er fern von Berlin weilte und die mündlichen Besprechungen durch brieflichen Gedankenaustausch ersetzt werden mußten. So schreibt er am 21. Januar 1756 an Mendelssohn, der ihm seine Übersetzung von Rousseaus Schrift „Über die Ungleichheit . . ." mit dem beigefügten „Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig" geschickt hatte (M.s Werke, Bd. V, S. 25): „Noch habe ich ihn [den gedruckten Brief, d. h. das „Sendschreiben"] nur zweimal gelesen. Das erstemal beschäftigte mich der Freund so sehr, daß ich den Philosophen darüber vergaß. Ich empfand zu viel, um dabei denken zu können. Mehr sage ich Ihnen nicht, denn ich habe es nicht gelernt, in diesem Punkte ein Schwätzer zu sein. Ich will es nicht wagen, der Freundschaft, noch Ihnen, eine Lobrede zu halten; ich will nichts, als mich von ihr hinreißen lassen. Möchte ich Ihrer Wahl so würdig sein, als Sie der meinigen sind! Bei der zweiten Lesung war ich nur darauf bedacht, Ihre Gedanken zu fassen. Sie haben mir ungemein gefallen, ob ich mir gleich einige Einwürfe auf unsere mündliche Unterredung vorbehalte." Wie viel Lessing von Mendelssohns Urteil hielt, geht aus folgenden Briefstellen hervor (vom 18. November 1756; Bd. V, S. 42): „Ich bitte Sie, das was ich an Herrn Nicolai geschrieben habe, zu überdenken, zu prüfen, zu verbessern. Erfüllen Sie nun meine Bitte, so ist es eben das, als ob ich es selbst nochmals überdacht, geprüft und verbessert hätte. Ihre besseren Gedanken sind weiter nichts, als meine zweiten Gedanken." Und (am 28. November 1756, Bd. V, S. 51): „Sie

sind mein Freund; ich will meine Gedanken von Ihnen geprüft, nicht gelobt haben. Ich sehe Ihren ferneren Einwürfen mit dem Vergnügen entgegen, mit welchem man der Belehrung entgegensehen muß." Lessing vertraut dem Scharfsinn des Freundes so sehr, daß er sich gelegentlich auch durch dessen Tadel überzeugen und zum Besseren belehren läßt. Er schreibt am 18. Dezember 1756 an Mendelssohn, der sich in lebhaften Widerspruch zu Lessings ästhetischen Theorien, die dieser in einem Brief an ihn ausgeführt hatte, gestellt (M.s Werke, Bd. V, S. 61): „Sie haben recht; ich habe in meinem Briefe an Sie ziemlich in den Tag hineingeschwatzt . . . Er bleibe bei Ihnen ein dauerhafter Beweis, was für albernes Zeug ich schreiben kann, wenn ich, wie ich mich auszudrücken beliebt habe, „meine Gedanken unter der Feder reif werden lasse". Lassen Sie mich jetzt versuchen, ob sie durch ihre Einwürfe und Erinnerungen reifer geworden." In demselben Brief heißt es zum Schluß: „Leben Sie wohl, liebster Freund! und werden Sie nicht müde, mich zu bessern; so werden Sie auch nicht müde werden, mich zu lieben." Und ein andermal (am 29. Mai 1757; a. a. O. S. 109): „Für wie viel Unterrichtendes werde ich Ihnen zu danken haben!" Einige Zeit darauf, am 4. August 1757, meldet er dem Freund (a. a. O. S. 117), daß er seine Fabeln dem Druck übergeben will, „wenn Sie anders . . . mir nicht davon abraten". Und (a. a. O. S. 125): „Denken Sie nur nicht, daß ich eine einzige Fabel will drucken lassen, die nicht Ihren vollkommenen Beifall hat." Ferner (a. a. O. S. 127): „Mit Ihrer näheren Bestimmung der indeclamabeln Stellen in meiner Sara bin ich sehr wohl zufrieden." Ebenda: „Ich bin jetzt größtenteils so verdrießlich, daß das Vergnügen, welches Sie mir mit Ihren Briefen machen, eine wahre Wohltat für mich ist." Immer wieder beteuert Lessing, wieviel er auf den Rat und das Urteil Mendelssohns gibt. So sagt er in einem Brief vom 2. April 1758 (a. a. O. S. 154): „Meine Übersetzung [von Burkes Schrift: Vom Erhabenen] kann zur Messe nunmehr doch nicht fertig werden; und ich habe Sie ohnedem über verschiedene Punkte derselben zu Rate zu ziehen. Wie wollen Sie z. E. delight, insofern es unser Engländer dem pleasure entgegenstellt, übersetzen? Doch das ist eine Kleinigkeit; ich erwarte von Ihnen weit wichtigere Anmerkungen über das ganze System des Verfassers. Schreiben Sie mir alles, was Ihnen darüber einfällt. Ich hebe Ihre Briefe heilig auf, und werde alle Ihre Gedanken zu nutzen suchen, so bald ich mich der Sphäre der Wahrheit wieder nähern werde."

Es war selbstverständlich, daß auch Mendelssohn seine eigenen philosophischen Arbeiten dem teilnehmenden Freunde zur Begutachtung sandte. Seine ästhetischen Abhandlungen fanden Lessings uneingeschränkten Beifall. Er schreibt am 2. Februar 1757 (a. a. O. S. 78): „Ihre Gedanken „von der Herrschaft über die Neigungen", „von der Gewohnheit", „von der anschauenden Erkenntnis" sind vortrefflich; sie haben mich so überzeugt, daß ich mir auch nicht einmal einen Fechterstreich dawider übrig gelassen finde." Dann wieder berichtet er, am 6. Juli 1757 (a. a. O. S. 113), daß er Mendelssohns Abhandlung „Von den Quellen und Verbindungen der schönen Wissenschaften und Künste" „aufmerksam und mit großem Vergnügen" gelesen habe. „Schreiben Sie, mein lieber Moses, so viel als Ihre gesunde Hand nur immer vermag; und glauben Sie steif und fest, daß Sie nichts Mittelmäßiges schreiben können — — denn ich habe es gesagt!" Bei der Rücksendung des Aufsatzes „Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften" schreibt Lessing am 13. August 1757 an Mendelssohn (a. a. O. S. 123): „Hier kommt Ihr Aufsatz „Vom Erhabenen" wieder zurück. Ich wüßte auch nicht das Geringste dabei zu erinnern, ob ich ihn gleich mehr als einmal durchgelesen habe . . . Ich habe mehr als einmal die Feder angesetzt, Ihnen einen Einwurf wider dieses oder jenes mitzuteilen; aber sobald ich ihn erst deutlich gedacht, ist mir auch die Antwort beigefallen, die Sie mir darauf erteilen würden." Selbst die dichterischen Versuche Mendelssohns verfolgt Lessing mit aufrichtigem Interesse. „Sie haben mir," schreibt er im Dezember 1757 (a. a. O. S. 140), „mit Ihrer Ode und Ihrer Predigt eine recht große Freude gemacht; sie sind beide recht schön[1] . . . Wissen Sie, daß Sie mir auch noch die Fortsetzung von Ihren Lehrgedichten schuldig sind? Ich will durchaus alle Ihre poetischen Arbeiten sehen; ob ich gleich deswegen nicht will, daß Sie mehr Zeit auf die Poesie als auf die Philosophie verwenden wollen." Die „Briefe über die Empfindungen" waren den Freunden die Quelle zu mannigfachen Fragen und Untersuchungen, die sie schriftlich miteinander zu lösen bestrebt waren. Es war insbesondere das Problem der tragischen Empfindung, des Mitleids, das sie stark beschäftigte. Den äußeren Anlaß zu diesen Erörterungen, die sich um bestimmte ästhetische Fragen bewegten, bot Nicolais Abhandlung über das Trauerspiel, die dieser im ersten Stück seiner „Bibliothek der schönen

[1] Diese beiden Schriften sind nicht auf uns gekommen.

Wissenschaften" veröffentlicht hatte. Nicolai selbst beteiligte sich auch — aber unwesentlich — an diesem für die Folge sehr bedeutsamen ästhetischen Briefwechsel[1].

In Ermangelung des von Berlin abwesenden Lessing schloß sich Mendelssohn im Jahre 1756 enger an Nicolai an, dem er — ähnlich wie Lessing — ein maßgebender Berater wurde. Mendelssohn erzählt in einem Brief an Lessing, vom 2. August 1756 (a. a. O. S. 32): „Ich besuche Herrn Nicolai sehr oft in seinem Garten . . . Wir lesen Gedichte; Herr Nicolai liest mir seine eigenen Ausarbeitungen vor; ich sitze auf meinem kritischen Richterstuhl, bewundere, lache, billige, tadle, bis der Abend hereinbricht." Nicolai genoß den vertrauten Umgang Mendelssohns im vollen Bewußtsein von dessen Wert. Am 31. August 1756 schreibt er an Lessing (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abtl., S. 42): „Herr Moses, der mir Ihre Abwesenheit etwas erträglicher macht, würdigt mich seiner Freundschaft. Ich habe ihm die vergnügtesten Stunden des vergangenen Winters und Sommers zu danken und bin, so oft wir auch zusammengewesen sind, niemals von ihm gegangen, ohne entweder besser oder gelehrter zu werden. Er hat die Gefälligkeit für mich gehabt, ein Mitarbeiter an der Bibliothek sein zu wollen, eine Gefälligkeit, von der ich immer mehr einsehe, wie nützlich sie mir und dem Publikum sein wird." Die „Bibliothek", von der Nicolai hier spricht, ist die erste von ihm begründete Zeitschrift, die „Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste", die von 1757—1760 bestand; in ihr wurden vorwiegend literarische und ästhetische Neuerscheinungen besprochen[2]. Nicolai konnte mit seinem Mitarbeiter zufrieden sein. Er äußert sich, Lessing gegenüber (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abt., S. 63): „Ich sende Ihnen einige Gedanken von Herrn Moses über die Künste, die Nachahmung und das Naive, welche un-

[1] Petsch: Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai über das Trauerspiel, S. XLIV: „Lessing hat sich von dem Freunde (M.) für eine mehr amoralische Auffassung der Kunst wenigstens vorübergehend etwas erwärmen lassen, und wenn man jetzt wohl allerseits zugibt, daß er in dem Briefw. über das Trauerspiel einer freieren Anschauung huldigt, als später in der „Ham. Dram.", so ist das vor allem Mendelssohns Verdienst."

[2] Göckingk: F. Nicolais Leben und literarischer Nachlaß, S. 19f.: „Im Jahre 1757 entwarf Nicolai den Plan zu der „Bibliothek der schönen Wissenschaften" und führte ihn mit Beistand seiner Freunde, Lessing und Moses Mendelssohn, auf eine solche Art aus, daß dieses kritische Journal alle seine Vorgänger übertraf."

gemein viel Neues enthalten und Stoff zu einer Abhandlung in der Bibliothek abgeben sollen." Mendelssohn lieferte eine große Anzahl von sowohl selbständigen als kritischen Beiträgen und kam dadurch in Verbindung mit Schriftstellern seiner Zeit. So schrieb Gleim am 16. Mai 1757 (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abt., S. 94): „Geben Sie doch von beikommenden Exemplaren des zweiten Buchs der Fabeln eins Ihrem Freunde Moses und sagen ihm dabei, wie sehr ich auch sein Freund bin[1]." Damals kannte Gleim Mendelssohn noch nicht persönlich, sondern nur nach seinen schriftstellerischen Leistungen. Gelegentlich rief das Urteil Mendelssohns in der „Bibliothek" auch lebhaften Widerspruch hervor, z. B. seine Kritik von Klopstocks „Tod Adams". Ganz entrüstet sagt Ewald von Kleist in einem Brief an Gleim (Ewald von Kleists Werke, 2. Teil, S. 446): „Mich jammert, wie man Herrn Klopstocks unvergleichlichen „Tod Adams" in der „Bibliothek der schönen Wissenschaften" beurteilt hat. Herr Moses, — der sonst ein guter Kopf ist und die Urteile über Trauerspiele aufsetzt, und nicht Herr Lessing, wie Sie meinen, . . . — Herr Moses muß ein verstockterer Israelit sein, als es jemals Israeliten gegeben, wenn er bei Lesung des Adams nicht geweint hat." Gleichwohl verkennt Kleist die schriftstellerische Bedeutung Mendelssohns keineswegs. Dies geht aus einem Brief an Nicolai, vom 28. November 1757, hervor, in dem er sagt (a. a. O. S. 455 f.): „Die Rezension von Gottscheds „Leben des Freiherrn von Wolff" ist vermutlich von Herrn Moses, dem ich gelegentlich mein großes Kompliment zu machen bitte. Er fordert darin zuletzt Herrn Sulzern oder Kästnern auf, das Leben dieses großen Philosophen zu schreiben. Ich glaube, daß sie beide, besonders ersterer es sehr gut machen würde; allein meiner Meinung nach würde Herr Moses selber es fürtrefflich machen, und er ist akkurat der, der es schreiben müßte." Im ersten Bande der „Bibliothek der schönen Wissenschaften" veröffentlichte Mendelssohn im Jahre 1757 seine Schrift „Betrachtungen über die Quellen und Verbindungen der schönen Wissenschaften und Künste", die später in Mendelssohns Schriften unter dem Titel „Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften" herauskam. Im folgenden Jahre — 1758 — brachte die Bibliothek die bereits erwähnte Abhandlung „Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften". Die „Hauptgrundsätze" haben

[1] Lessing schreibt in einem Briefe an M. — vom 6. Juli 1757 — von Gleim (M.s Werke, Bd. V, S. 114): „Er ist übrigens einer Ihrer größten Verehrer."

besonders das Urteil Herders hervorgerufen. Er erwähnt diese Schrift mehrfach mit ausdrücklicher Billigung. So schreibt er 1767 in dem Aufsatz „Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften“ (Herder, Bd. XXXII, S. 188f.): „Mit wirklicher Freude las ich den Versuch Baumgartens, die Poesie in ihren beträchtlichsten Eigenschaften aus diesen drei Worten [Spüre der sinnlichen Vollkommenheit nach] herzuleiten, und das so natürlich, so glücklich, daß ich mit der Erklärung einen Schatz zu heben glaubte. Und noch sicherer schien mir der Schatz, da ich von Moses Mendelssohn die Hauptgrundsätze zu allen schönen Künsten und Wissenschaften aus diesem so einfachen Satze entwickelt fand. So wie der trefflichste Edelgestein in der feinsten Einfassung eben am herrlichsten erscheinet: „so ein Grundsatz voll von Gedanken und Aussichten, dem die Worte mit Spartanischer Hand zugewäget worden.“ Und im vierten kritischen Wäldchen sagt er (Herder, Bd. IV, S. 148): „Die Abhandlung über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften ist eine allgemeine Landkarte, schätzbar für den, der die ganze Gegend übersehen will; noch zu unmaterriell aber und etwas zu wenig auseinandergesetzt für den, der darnach reisen oder gar die Grenzen des Schönen jener Kunst ausmessen wollte. Diese Grenzen genau bestimmen, jeder Kunst ihre eigentümlichen, ursprünglichen Begriffe geben, wollte Herr M. nicht: er zeigte und entwickelte nur einen Hauptgrundsatz von oben herab. . . . Wo ich von Herrn M. am meisten lerne, ist in seinen einzelnen Beurteilungen, wo er auch über schöne Wissenschaft, nach jenem Lobspruche der Athenienser beim Thukydides „mit Wohlbestimmtheit philologiert und ohne Weichlichkeit philosophiert.“ Ebenda S. 49 nennt er Mendelssohns „Hauptgrundsätze“ „die philosophischste Abhandlung über den Grundsatz der schönen Künste“.

Sulzer bespricht die Schrift in seiner „Allgemeinen Theorie der schönen Künste“. Er sagt von ihr (erster Teil, S. 52): „Mit feiner Empfindung für das Schöne geschrieben und reicher an feinen Bemerkungen als Meyers Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften; aber als eigentliche Theorie wohl nicht befriedigend. Die Abteilung der Zeichen der schönen Künste, in willkürliche und natürliche, muß, meines Bedünkens, immer zu Irrungen führen.“

Die genannte Arbeit Mendelssohns war vor allem für Lessing überaus wichtig; ihr Einfluß auf den Laokoon ist unverkennbar und geschichtlich anerkannt. Aber nicht nur in den „Haupt-

grundsätzen" finden wir den Einfluß Mendelssohns auf den Laokoon. Abgesehen davon, daß der Keim zu Lessings Idee Mendelssohn zugeschrieben wird [1], besitzen wir in den scharfsinnigen Anmerkungen, die Mendelssohn zu dem ersten Entwurf des Laokoon beisteuerte, vollgültige Zeugnisse für die fördernde Teilnahme, mit der er das Werk begleitete. Diese Anmerkungen und verschiedene Änderungen, die Mendelssohn vorschlug, schienen Lessing wichtig genug, in das später ausgearbeitete Werk übernommen zu werden. (Lessing-Hempel, Bd. VI, S. 19, 104, 192, 202.)

Das feine kritische Verständnis, das Lessing so sehr an Mendelssohn schätzte, offenbart sich in hervorragendem Maße in seinen Beiträgen zu den „Briefen die neueste Literatur betreffend", die Nicolai vom Jahre 1759—65 herausgab. Auf die Bedeutung der „Literaturbriefe" für die deutsche Kritik kann hier nur flüchtig hingewiesen werden[2]. Nicolai selbst berichtet von der Veranlassung und Geschichte der Literaturbriefe: „Zu Ende des Jahres 1758 entstand zwischen Lessing, Nicolai und Moses Mendelssohn ganz zufällig die Idee zu den „Briefen die neueste Literatur betreffend", welche in den Jahren 1759—1765 herauskamen und in Deutschland zur Beförderung freimütiger Kritik so viel wirkten. Sie waren ganz in der Art geschrieben, wie die drei Freunde schon mehrere Jahre lang in ihren mündlichen Unterhaltungen die Wahrheit lebhaft suchten, nur um der Wahrheit willen, nicht etwa um mit Neuerungen zu glänzen." Von der Art dieser Unterhaltungen mit Lessing und Mendelssohn, deren Bekanntschaft Nicolai für „das größte Glück seines Lebens" hielt — erzählt er (Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Literatur. 1783, 3. Stück, S. 394): „Lessing dachte über die damalige Literatur ebenso wie ich. Da wir fast täglich beisammen waren, so kamen wir immer wieder auf eben die Gedanken zurück, welche sich durch beständige Erörterung immer mehr entwickelten, besonders durch unsern lieben Moses,

[1] In seinen Anm. zu Lessings Briefen sagt Nicolai, daß der Laokoon nicht durch die Betrachtung von Kunstwerken, sondern durch scharfsinnige Philosophie veranlaßt wäre: „Der erste Keim von Lessings Idee, hierüber zu philosophieren, liegt in einem Briefe von Moses an ihn und in Lessings Antwort auf diesen Brief." (Vergl. M.s Werke, Bd. V, S. 58f.)

[2] Goedeke: Grundriß . . ., IV. Band, I. Abtlg., 1. Teil, S. 305, nennt die Literaturbriefe „die erste deutsche Zeitschrift, die mit unbefangener, kraftvoller Kritik Veraltetes und Mittelmäßiges . . . verwarf, der werdenden Literatur eine freie Bahn brach, auf das Altertum zurückging, doch auch den Neueren, so den Engländern und unter ihnen besonders Shakespeare, gerecht zu werden suchte."

der bei uns war, was bei den alten Schauspielen der Chor. Er war gewöhnlich unserer lebhaften Disputen kaltblütiger Zuhörer und zog unvermutet, und wenn wir noch weit vom Ziele zu sein glaubten, in wenig Worten ein treffendes Resultat, das uns alle befriedigte." Als Lessing nach Breslau ging, wollte Nicolai die Literaturbriefe endigen. Er sagt (a. a. O. S. 398): „Daß dieses Werk ferner fortgesetzt worden, ist bloß allein meinem lieben Moses zu danken. Er ermunterte mich, es nicht fallen zu lassen. Er versprach mir mehr Beihilfe und hielt sein Versprechen." Die Mitarbeit an den kritisch-literarischen Zeitschriften Nicolais kam Mendelssohn, dem an der Wirkung auf seine Mitmenschen, d. h. an ihrer Vervollkommnung und Glückseligkeit so viel gelegen war, sehr erwünscht. Er selbst erwarb sich durch sein feinsinniges Urteil bald einen geachteten Namen unter seinen Zeitgenossen. Dieses Ansehen ward auch durch eine häßliche Denunziation, die gegen Mendelssohn im besonderen und gegen die Literaturbriefe im allgemeinen von einem Vielschreiber Namens Justi angezettelt worden war, nicht geschmälert. Nicolai sagt (Neue Berl. Monatsschrift, Bd. XVIII, 1807, S. 347): „Moses Mendelssohn, der sanfteste, ruhigste Mann, hatte in seinem Charakter entschiedene Festigkeit und Würde, wenn es darauf ankam, Standhaftigkeit zu zeigen." Ebenda S. 358: „Nebenher hatte dieser Vorfall [das Verbot der Literaturbriefe auf kurze Zeit] die Wirkung, daß Moses Mendelssohns Verdienste allgemeiner erkannt und geschätzt wurden. Seine philosophische Gelehrsamkeit erregte hin und wieder nicht wenig Verwunderung; denn damals gab es noch viele, welche der Meinung waren, ein Jude könne zu nichts sonderlich Talent haben, als allenfalls schlechtes Geld zu münzen. Besonders aber wurden durch diese Geschichte, welche viel Reden veranlaßte, mehrere Leute in Berlin auf die neuere deutsche Literatur aufmerksam gemacht."

Das Urteil Lessings war für Mendelssohn die stärkste Autorität. So schreibt er — auf die Literaturbriefe Bezug nehmend — am 11. Februar 1761 an Lessing (M.s Werke, Bd. V, S. 160): „Für meinen Teil kann ich Sie versichern, daß ich weder den eingebildeten Offizier, noch das Publikum in den Gedanken habe, so oft ich nicht bloß abschreibe, sondern selbst zu denken wage. Sie sind der Mann, den ich anrede und dessen Urteile ich meine unreifen Einfälle unterwerfe." Lessing wiederum zitiert Mendelssohn häufig in seinen Beiträgen zu den Literaturbriefen, um seine eigene Meinung durch ihn zu bekräftigen: Lessing-Hempel, Bd. IX,

S. 37, 55, 223: „Ich werde mich in keine Kritik über den Plan seiner [Wielands] Johanna Gray einlassen. Ich finde, daß die Verfasser der Bibliothek es bereits getan haben[1], und es so getan haben, daß die Kritik selbst damit zufrieden sein muß. Ich unterschreibe ihren Tadel, noch lieber aber ihr Lob, das sie dem Stücke in Ansehung des Silbenmaßes, des Stils, des Vortrags erteilet haben." Im 52. Stück der Hamb. Dramaturgie (Lessing-Lachmann, Bd. VII, S. 219 f.) bespricht Lessing I. El. Schlegels Lustspiel „Triumph der guten Frauen" und rühmt dabei Mendelssohns Besprechung dieses Stückes in den Literaturbriefen. Er nennt Mendelssohn einen von den „strengesten Kunstrichtern" und bemerkt: „Ich freue mich, daß die beste deutsche Komödie dem richtigsten deutschen Beurteiler in die Hände gefallen ist. Und doch war es vielleicht die erste Komödie, die dieser Mann beurteilte."

Durch die Literaturbriefe kam Mendelssohn mit dem jungen Gelehrten Thomas Abbt, der damals Professor in Frankfurt a. O. war, in Verbindung. Mendelssohn lernte ihn im Jahre 1760 kennen. (Nach M.s Werken, Bd. I, S. 15, Lebensgeschichte.) Abbts Schrift „Vom Tode für das Vaterland" erschien 1761 und wurde von Mendelssohn im 181. Literaturbriefe (13. und 20. August 1761) anerkennend beurteilt. Daß Abbt an dem Urteil Mendelssohns sehr viel gelegen war, spricht er in einem Brief vom 7. März 1761 an Nicolai aus, in dem es heißt (M.s Werke, Bd. V, S. 234): „Ich behalte mir vor, Herrn Moses insbesondere meine Dankbarkeit für seine gütige Korrektion zu bezeugen; und ich versichere Sie, daß ich in meinem Leben, wenn ich je dazu komme, kein Lob in einem Zeitungsblatte mit mehrerem Vergnügen lesen kann, als sein Urteil von mir." Abbt wurde auf Mendelssohns Rat zur Mitarbeit für die Literaturbriefe gewonnen[2]. Er war seit dem Herbst 1761 ord. Professor der Mathematik in Rinteln. Vom Mai bis Ende September 1761 hielt er sich in Berlin auf und trat zu Mendelssohn und Nicolai in persönliche freundschaftliche Beziehungen.

---

[1] Im vierten Bande, 2. Stück der „Bibliothek der schönen Wissenschaften" hatte Mendelssohn die Besprechung der Johanna Gray geliefert.

[2] Nicolai (Götting. Magazin der Wissenschaften und Literatur 1783, 3. Stück, S. 398): „Ich hatte Abbten durch seinen Aufsatz vom Tode fürs Vaterland kennen lernen. Auch hier war es Moses, welcher zuerst auf den Gedanken kam, diesen jungen Mann von Talenten zu den Briefen einzuladen." Dasselbe berichtet Nicolai in einem Brief an Lessing (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abt., S. 157 ff.).

Aus dem Briefwechsel, der seit dem Jahre 1761 zwischen ihm und Mendelssohn bestand, sehen wir, wie sehr diese beiden Männer einander schätzten und vertrauten. Reines Streben nach Erkenntnis war die Grundlage, auf der dieses Freundschaftsverhältnis gebaut war. Bezeichnend dafür ist eine gelegentliche Bemerkung, die Mendelssohn in einem Briefe an Abbt, vom 9. März 1761, macht: „Wenn ich Ihnen über die Erklärung des Erhabenen meine Gegenanmerkungen mitteile, so geschieht solches, nicht um Recht zu haben, nicht um einen freundschaftlichen Tadel in einen ewigen Disput zu verwandeln; sondern bloß, weil der Gegenstand wichtig genug ist und in ein helleres Licht gesetzt zu werden verdient.“ Abbt ist glücklich über Mendelssohns Belehrungen. In einem Brief an Klotz vom 3. Heum. 1765, gesteht er: „Herr Moses ist gar nicht mit meinem Schriftstellermaße zufrieden und glaubt, daß ich bloß auf die Extension und nicht genug auf die Intension des Verdienstes dabei gesehen. Was kann ich tun? Es ist mir lieber, daß ich mit vernünftigen Leuten verschiedener Meinung bin, als mit Narren. Vor wichtigen Entschließungen pflegte Abbt zuvor den Rat Mendelssohns einzuholen. In einem Brief vom 11. April 1764 (M.s Werke, Bd. V, 313 ff.) teilt er seinen Wunsch mit, „über kurz oder lang vom Professorleben wegzukommen“ und neue juristische Studien zu ergreifen. Es ist interessant, zu sehen, wie der Gelehrte Abbt sich an den Kaufmann Mendelssohn wendet, um sich einen Rat zu erbitten: „Nun ist das nächste, daß Sie mir raten, wie ich meine Studien einrichte. Ich habe noch nie in der Ordnung ein jus naturae studiert. Wen lege ich zum Grunde? Verlohnt es sich der Mühe, die sogen. prudentiam socialem und jura socialia durchzugehen? Gehe ich von da auf das Völkerrecht, etwa nach dem Vattel und Burlamaquai?“ Mendelssohn gibt seinen Rat, so gut er kann. Ganz unwillkürlich scheint sich dem jungen Abbt der Vergleich Mendelssohns mit Sokrates — noch vor dem Erscheinen des Phaedon — aufgedrängt zu haben. Er sagt in einem Brief an Mendelssohn, vom 8. November 1763 (M.s Werke, Bd. V, S. 273): „Als ich Ihre Apologie gegen R . . .s [Reimarus] las, Ihre demütige und lammsfromme Verteidigung, so fiel mir die Stelle im Plato ein, wo Sokrates gegen einen polternden Mann . . . ebenso demütig sich entschuldigt.“ — Ein andermal kleidet Abbt seine freundschaftlichen Empfindungen für Mendelssohn in folgende Worte (20. Februar 1764; M.s Werke, Bd. V, S. 301): „Ich habe noch andere Freunde, nicht viele, die ich ebenso sehr liebe als Sie; aber keine

Briefe sind mir, des Unterrichts wegen, so erwartet als die Ihrigen. Mein Leben wird nicht leicht so merkwürdig werden, daß es je im Druck erschiene; aber bei den Zeitpunkten meines Glücks, meines Fortgangs und meiner Fehler, die ich für mich selbst niedergeschrieben, steht es angemerkt, daß meine erste Schrift mir die gewogene Bekanntschaft des Herrn Nicolai und des Herrn Moses, und mein nachmaliger Aufenthalt in Berlin beider Freundschaft erworben habe. Ich habe an dieser schon lange nicht mehr gezweifelt, so unbegreiflich mir auch dieser schnelle Erwerb bleibt, bei einer so wenig vorlaufenden Gemütsart, so wenig als die Ihrige ist; aber ich gestehe es, daß Ihre Einwilligung zu der vorgeschlagenen Materie unseres Briefwechsels der neueste und stärkste Beweis davon für mich ist. Denn ich getraue es mir, zu sagen, daß vielleicht außer mir, Lessing und Nicolai kein Mensch in der Welt ist, mit dem Sie einen solchen Briefwechsel anfangen würden." In bezug auf die vorgeschlagene Materie des erwähnten Briefwechsels sagt Abbt am 11. Jenner 1764 (M.s Werke, Bd. V, S. 279): „Sie sind der einzige Mensch, mit dem ich über die wichtigsten Dinge, worauf endlich alles Lernen sich beziehen muß, sprechen kann und mag. Wollen Sie wohl erlauben, daß ich Ihnen meine Gedanken und Zweifel darüber vortrage, und Sie dagegen oder mit mir einstimmig höre?" Als Mendelssohn einmal längere Zeit nichts von Abbt gehört hatte, sprach er in einem Brief seine Besorgnis darüber aus, und Abbt antwortete (26. Juni 1766, M.s Werke, Bd. V, S. 363 f.): „Ich sollte aufgehört haben, Ihr Freund zu sein? das wolle Gott nicht! Ich verlöre in Wahrheit eine der größten Glückseligkeiten meines Lebens. Ich habe es immer als eine solche gerechnet, daß ich mit Ihnen bekannt und fast durch Sympathie gleichsam auf einmal Freund geworden bin. Denn ich weiß es, daß ich Sie gleich gewonnen habe, so langsam Sie sonst auch mit Verschenkung Ihres Zutrauens sind. So was verscherzt man nicht mutwillig und gibt es noch weniger auf . . . Gott weiß, daß ich Ihr Freund gewesen und geblieben bin, und daß ich niemand mit mehr Hochachtung und Zärtlichkeit liebe als Sie . . . Das Herz klopft mir, daß ich es fühlen kann, wenn ich an die Aussicht denke, Sie hier zu besitzen, und einen Freund, wie Sie sind, vor meinen Augen zu haben, vor dem ich mich sogleich schämen kann, etwas Schlechtes zu schreiben und zu tun. O wie wollte ich Berlin vergessen, wenn Sie hier wären!" Daß Mendelssohn Jude war, bedeutete für Abbt kein menschliches Getrenntsein. So konnte er sagen

(in einem Brief an Mendelssohn vom November 1765; Abbts vermischte Werke, III. Teil, S. 379): „Unser gemeinschaftlicher Gott, der nicht der Gott der Juden oder der Christen, sondern der Gott aller Menschen und aller Geister ist, lasse es Ihnen so wohl gehen, als es Ihnen mein Herz wünschet, das nicht anders als in der Brust Ihres treuen Freundes schlagen wird." Es bereitet ihm eine Freude, lobende Urteile anderer Zeitgenossen über den verehrten Freund festhalten zu können. So schreibt er an Blum, am 25. April 1761 (Abbts Werke, 5. Teil, S. 108): „Weil Sie doch des Herrn Kaplans Rabe verdeutschten Talmud nicht leicht lesen werden; so will ich Ihnen das Urteil schreiben, das er in der Vorrede von unserm Moses fällt. Nachdem er dessen ganze Rezension hat einrücken lassen, fährt er fort: „Ich kann auf ihn anwenden, was ehemals von Ben Maimon gesagt worden: von Moses bis auf Ben Maimon war kein Jude wie er, und so war von Ben Maimon bis auf diesen Moses kein Jude wie er." Von einem — in dem gedruckten Briefwechsel zwischen Abbt und Mendelssohn nur durch ** bezeichneten Braunschweiger Gelehrten — schreibt Abbt am 13. Oktober 1761 an Mendelssohn (M.s Werke, Bd. V, S. 243): „Herrn Moses liebt er, wie er versicherte, ungemein; und wünschte ihm mehr Gutes, als er sich vielleicht selbst wünschte. Dieses möchte ich ihm nur schreiben. Als er mir die Frage vorlegte, ob man keine Hoffnung hätte, daß Sie ein Christ würden, bat ich ihn, mir seine engländischen Bücher zu zeigen, wovon er eine vortreffliche Sammlung besitzt." Abbt kannte seinen Freund! — Er ist — obwohl neun Jahre jünger als Mendelssohn — durchaus kein blinder Bewunderer; er verhält sich dem älteren Freunde gegenüber oft kritisch. Aber gerade daraus entsprang die wechselseitige Anregung und Befruchtung. Das Menschliche der Persönlichkeit Mendelssohns übte auch auf Abbt einen unwiderstehlichen Zauber aus. Ähnlich wie Nicolai schreibt er einmal (Abbts Schriften, Bd. III, S. 128), daß er von Mendelssohn, wenn er sich satt gesprochen hatte, „vergnügt und besser von ihm weggegangen" sei. Und Nicolai versichert er (am 9. Februar 1762; M.s Werke, Bd. V, S. 249): „Ihre und Herrn Moses' Freundschaft ist eines von den größten Vergnügen, die ich kenne." In Rinteln, wo Abbt sich an der Universität sehr wenig wohl fühlte, ist ihm der briefliche Verkehr mit Mendelssohn die liebste Erholung. Er schreibt ihm am 13. Oktober 1761 (M.s Werke, Bd. V, S. 244): „Der Sonnabend soll entweder den Briefen an Sie oder solchen Ausarbeitungen, die unter Ihre

Augen kommen, gewidmet sein: um meine Einbildungskraft mich desto leichter täuschen zu lassen und den Verlust Ihres Umganges durch ein Blendwerk zu ersetzen." Und traurig sagt er ein andermal, in einem Brief an Nicolai, 1. Wintermonat 1761 (Abbts Werke, III. Teil, S. 39): „In Rinteln ist niemand, soviel ich noch weiß, der die Namen Ramler, Moses und Lessing kennt." Abbt hatte die Absicht, eine eigene Übersetzung des Shaftesbury mit einer Übersetzung von Mendelssohn „zusammen feilzuschlagen". „Ich bin wirklich begierig darauf, was unsere Theologen sagen werden, wenn ein Lord, ein Kaufmann und ein Professor; ein Freigeist, ein Jude und ein Christ Hand in Hand erscheinen: Shaftesbury, Moses und Abbt. Wirklich eine schöne Gesellschaft!" (aus einem Brief an Nicolai vom 9. Februar 1762. M.s Werke, Bd. V, S. 248). Im Sommer 1763 hielt sich Abbt drei Monate in Genf auf und übersetzte dort — mit Bonnets Hilfe — Mendelssohns „Rhapsodie über die Empfindungen" ins Französische. Mendelssohn selbst war von der Übersetzung nicht sehr erbaut; er schreibt am 20. November 1763 an Abbt (Mendelssohns Werke, Bd. V, S. 277): „Ich komme zu Ihrer Übersetzung von meiner Abhandlung; und werde Ihnen meine Gedanken darüber so offenherzig sagen, als Sie es von einem Freunde erwarten können. Sie haben die Pflicht eines Übersetzers, soviel ich davon urteilen kann, vollkommen erfüllt; aber nicht die Pflicht eines Freundes. Die metaphysischen Subtilitäten nehmen sich im Französischen so wenig aus, daß sie ihrem Verfasser unmöglich Ehre machen können. Ich verspreche mir keines einzigen Franzosen Beifall. Was mich wahrhaftig ergötzt, ist, daß die Abhandlung Ihnen notwendig gefallen haben muß; sonst würden Sie sich, unserer Freundschaft ungeachtet, nicht so viel Mühe darum gegeben haben." Als diese Übersetzung in Berlin neu gedruckt werden sollte, schreibt Mendelssohn an Abbt, am 20. Juli 1764 (M.s Werke, Bd. V, S. 325): „Wenn Ihr gar zu freundschaftliches Urteil von meinem Charakter aus dem Vorberichte wegbleiben könnte, so wäre es vielleicht besser. Viele Leser wissen gar genau, in welcher Verbindung ich mit Ihnen stehe. Jedoch das will Herr Nicolai nicht." Hören wir Abbts Urteil über Mendelssohn in der genannten Vorrede (Recherches sur les sentiments moraux. 1764, p. XI f.): „L'ouvrage, dont j'ai entrepris la traduction pour faire honneur à ma Nation . . ." „je dois dire quelque chose de son auteur. C'est Mr. Moyse fils de Mendel, Juif de nation et négociant. Si je n'avais à observer vis à vis de lui que les égards dûs à un

homme de Lettres, j'apprendrais volontiers au Public, que cet Auteur sans protection, sans secours, même sans le loisir nécessaire à l'étude, poussé par la seule force du génie, dérobant au sommeil le temps qu'il donnait aux Muses, s'est lié d'une amitié si intime avec elles, que sans compter l'estime générale qu'elles lui ont procurée en Allemagne, elles l'ont fait couronner depuis peu par l'Académie de Berlin. Mais l'amitié m'empêche de lui rendre un témoignage, qui pourrait être suspect de partialité dans ma bouche: Cependant ce que d'autres ne peuvent pas dire, faute de le savoir, je le dirai. Cet auteur n'a jamais écrit de satyres contre les riches; mais il a méprisé une occasion, que mille autres auraient saisie, de se procurer des richesses. Il n'a jamais dit des injures aux Grands de la Terre; mais il n'a pas même tâché d'en être connu. Si cet homme de bien, philosophe et savant, parvient à un âge avancé, Berlin aura aussi son Abauzit."

Im 330. Literaturbriefe (20. Juni 1765) besprach Abbt Mendelssohns philosophische Schriften. Er sagt (Briefe die neueste Literatur betreffend, 23. Teil, S. 60ff.): „Die Briefe über die Empfindungen fangen eine neue Epoche in unserer deutschen Literatur an. Ich kenne nicht nur keine deutsche Schrift, darin über abstrakte Materien eine solche Eleganz und ein so netter Schmuck durchaus herrsche; sondern ich kenne auch keine Schrift, die vor dieser von den Empfindungen so umständlich, so deutlich und so wenig schulmäßig gehandelt . . . Noch einmal also, unser Autor fängt eine Epoche für uns an; und wenn er mit Leibnizens Theodicee, Wolffens deutschen Schriften, Sulzers und Spaldings Arbeiten zu der Nachwelt hinunterkömmt: so können seine teutschen Zeitgenossen sich schmeicheln, daß er eine vorteilhafte Idee von dem ganzen Jahrhunderte erregen werde . . . M. hat seinen Vortrag durch seine Bekanntschaft mit den schönen Wissenschaften und Künsten verschönert, ohne ihn auch nur um einen einzigen Grad an Deutlichkeit herunterzusetzen. Ich weiß also kaum, ob seine Entschuldigung in der Vorrede wegen des unterlassenen Gebrauchs der strengen Methode in vollem Ernste gemeint sei. Mir kömmt dies ebenso vor, als ob ein Wegweiser, der mich richtig an Ort und Stelle geliefert, beim Weggehen mich um Vergebung bäte, daß er nicht mit geometrischen Schritten vor mir hergegangen und das Botenschild nicht angehänget." Im Beschluß des 330. Briefes (27. Juni 1765, S. 65f.): „Der Stil der Briefe [Briefe über die Empfindungen] hat in seinen Verzierungen etwas Shaftesburysches, das ihm gleichsam

die äußere süße Gefälligkeit benimmt, die aber durch das Einnehmende, das sich sozusagen erst bei längerer Bekanntschaft entdeckt, gar sehr ersetzt wird. Die „Philosophische Gespräche", besonders das erste und das dritte, haben einen Komplimenten-Ton, der mir nicht ansteht. Mir deucht, mit einem Menschen, mit dem ich erst noch so viele Komplimenten machen müßte, würde ich mich über dergleichen Materien gar nicht in lange Unterredungen einlassen. Das zweite Gespräch hat nichts von diesem Ton." Abbt spricht dann (S. 68 ff.) von dem „schönen Stück, welches der Autor Rhapsodie betitelt, und welches allein imtande wäre, diesen verschimpften Namen wieder ehrlich zu machen". Zum Schluß des Briefes heißt es: „Das Talent dieses Schriftstellers, abstrakte Wahrheiten ins Licht zu setzen und mit der Klarheit zu versehen, die dem Verstande das Arbeiten leicht macht, ist so entschieden, daß es unverantwortlich wäre, wenn er nicht die wichtigsten Materien der Metaphysik mit eben dem glücklichen Fleiße des Genies bearbeitete. Man vergißt die Einwürfe gegen die Grübeleien der Metaphysik, solange man ihn liest."

Ein begeisterter Verehrer von Mendelssohns Beiträgen in den Literaturbriefen war der junge Herder[1]. Er rühmt sie und die Literaturbriefe überhaupt im vierten kritischen Wäldchen, in dem er u. a. von Mendelssohn sagt (Herder, Band IV, S. 148): „Wie kenntlich ist er in der Bibliothek der schönen Wissenschaften und in den Literaturbriefen. Gewisse Leute mögen sagen, was sie wollen; das Werk, an dem Lessing, Moses und Abbt Hauptverfasser waren, wird eine der besten Schriften unseres Jahrhunderts bleiben, und die Rezensionen des mittleren, unparteiischsten und gleichesten Philosophen wären es allein, die einen Lehrling auf den Weg der wahren Weltweisheit hinführen könnten, der jetzt, seitdem die Wolfe, Baumgartens, Kästners, Reimarus', Sulzers und Moses' nicht mehr darauf wandeln, in Deutschland so verstäubt ist." In den „Fragmenten über die neuere deutsche Literatur", in denen Herder Mendelssohn einmal den „sinnreichen D." nennt, (s. Anm. 1) bespricht er dessen Beiträge zu den Literaturbriefen

[1] Goldstein: M. M. und die deutsche Ästhetik, S. 216 f.: „Vielleicht nicht so aufrichtig wie von Lessing, aber desto eifriger und redseliger wird M. M. von Herder verehrt . . . Am höchsten steigt sein Enthusiasmus für den Stilisten und Kritiker . . . Er geht darin so weit, M.s Kritik in den Literaturbriefen über die Lessings zu stellen, und das übrigens schon zu einer Zeit, als er nur die Zeichen Fll., D. usw. kannte." (Fll. war Lessings, D. M.s, B. Abbts Zeichen.)

mit besonderer Ausführlichkeit und Eindringlichkeit[1]. Z. B. (Herder, Bd. 1, S. 421 f.): „Nun sollte ich mein Fragment mit den wahren und gründlichen Bemerkungen unseres philosophischen D. krönen, ob wir ohne Worte denken können? — von der Notwendigkeit der symbolischen Kenntnis — von Leibnizens allgemeiner philosophischen Schrift und Sprache und andere Materien, die ich in einer Abhandlung vorausschicken müßte, aber in Fragmenten von dieser Art bloß zitieren darf: denn vielleicht sind mehrere, die mit mir von diesem Weltweisen denken, was dort Antimachus zum Plato sagte, da dieser seinen ganzen Lehrsaal füllte: Plato ist mir statt vieler! Die werden mir meine Fragmente aus der Hand legen und die zitierten Stellen lesen.“ Herder charakterisiert treffend die Stimmung, von der die ersten Literaturbriefe erfüllt sind (Herder, Bd. 1, S. 250): „Feurig stieß Fll. an; der philosophische D. griff ins Rad, um es im Schwunge zu mäßigen.“ Die höchste Bewunderung zollt er dem Vortrag und der Schreibart Mendelssohns (Bd. I, S. 89, 356). Er sagt (Herder, Bd. I, S. 224 f.): „Sokrates führte die Weltweisheit unter die Menschen; hier ist der philosophische Schriftsteller unserer Nation, der sie mit der Schönheit des Stils vermählt haben soll: der Verfasser der Philosophischen Schriften. Ja, er ist's, der seine Weltweisheit in ein Licht der Deutlichkeit zu stellen weiß, als hätte es die Muse selbst gesagt: er denkt da, wo andere sich begnügen, Schönheiten zu empfinden: er hat unter den Deutschen die Kritik der schönen Wissenschaften ausgebreitet, die Baumgarten in Absicht der Lateinischen Schriftsteller so vorzüglich bewies ... Ich fühle es doch bei seinen Philosophischen Schriften manchmal, was er selbst fühlte: „ich bekenne es, daß sich zu bloß spekulativen Untersuchungen kein Vortrag besser schickt, als der strenge systematische. Ich traute mir aber das Vermögen und die Fertigkeit nicht zu, meine Gedanken beständig an eine so strenge Ordnung zu kehren.“ Man hat ihm hierüber, als über ein Kompliment, Gegenkomplimente gemacht; allein wenn Moses unter dem systematischen Vortrage mehr als eine äußere mathematische Lehrart verstehet, so wird jeder seine Entschuldigung für Wahrheit annehmen. Jugendliche Einkleidungen in Briefe und Gespräche; die Episoden in den Briefen und die fremden Eingänge in den Gesprächen: scheint mir ein Putz, den die philo-

[1] Suphan: Einl. zu Bd. I der Herder-Ausg., S. XXV: „Die in Herders ältesten Studienheften erhaltenen Exzerpte beweisen unverkennbar, daß weit weniger die Briefe Lessings auf ihn gewirkt haben, als die Beiträge Abbts und Mendelssohns.“

sophische Würde nicht braucht. Denkende Leser führt er von der Betrachtung der Wahrheit selbst ab: sie müssen sich von den Spaziergängen nachher wieder zurückfinden: und wer bloß wegen dieser Einkleidungen lieset — für den hat Moses nicht geschrieben: eine Braut bloß wegen ihres Putzes lieben, ist lächerlich. Der Weise sehe seinen Gegenstand so helle als Moses; er zeige ihn im rechten Gesichtspunkte, er leite die Ideen natürlich fort, er habe die Erläuterungen und die Sprache in seiner Gewalt: so wird eine simple Abhandlung draus werden, ohne Trockenheit und fremden Schmuck; sie wird ihren ganzen Zweck erreichen, einem Leser, der Wahrheit sucht und liebt, ohne Zwang und Umwege, ein Geleitsmann zu sein — wozu? nicht zu lernen, sondern selbst zu denken." — In dem Aufsatz über Thomas Abbts Schriften sagt Herder (Herder, Bd. II, S. 319 f.): „Der philosophische D. hatte sich von Zeit zu Zeit wider das moralische Ideal in der Poesie, wider die vollkommenen sittlichen Charaktere derselben mit so deutlichen Gründen erklärt, und seine Gründe mit den Meinungen und Beispielen anderer befestigt, daß ich es nie habe begreifen können, wie dem ungeachtet die Schweizerischen Kunstrichter gegen diese so überzeugenden Gründe taub blieben." Im ersten kritischen Wäldchen (Herder, Bd. 3, S. 47) nennt er Mendelssohn „den ersten ihrer [der Literaturbriefe] an gründlicher Philosophie", und im vierten kritischen Wäldchen — in dem er Mendelssohn eifrig gegen Riedel in Schutz nimmt — sagt er (Bd. IV, S. 12), daß in der Seelenlehre „Mendelssohn und Sulzer so manche Paradoxe in Sonderheit im Felde dunkler und verworrener Ideen aufgeklärt haben". Ebenda (Bd. IV, S. 46) nennt er Home und Moses die „beiden großen Philosophen des Schönen". Unter Herders „Studien und Entwürfen zur Plastik" — 1768, 69 — (Bd. VIII, S. 110 f.) finden sich Bemerkungen „zur Plastik aus und nach Moses", — ein Beweis dafür, wie sehr Herder Mendelssohns Schriften für würdig hielt, eingehend studiert zu werden. Bei dieser Verehrung, die er für unseren Philosophen hatte, nimmt es nicht wunder, daß er sehnlichst ein persönliches Bekanntwerden mit ihm wünschte. In einem Brief Herders an Nicolai vom 21. November 1768 schreibt er (von und an Herder, Bd. I, S. 312): „Es würde für mich Glückseligkeit des Lebens sein, von solchen Männern persönlich zu lernen und durch den lebendigen Umgang mit dem Geist derselben gebildet und aufgemuntert zu werden." Erst im Sommer 1774 lernte Herder Mendelssohn in Pyrmont kennen.

Durch die Beurteilung von Rousseaus „Nouvelle Héloise“ in den Literaturbriefen geriet Mendelssohn in eine literarische Fehde mit dem seltsamen Königsberger „Weisen“ J. G. Hamann, dessen Erstlingsschrift, die „Sokratischen Denkwürdigkeiten“, Mendelssohn im 113. Literaturbrief günstig besprochen hatte. Beide kannten sich schon seit einigen Jahren. Hamann erzählt (Hamanns Schriften, I. Teil, S. 192), daß er im Oktober 1756 in Berlin „unter Gelehrten den Juden Moses“ kennen lernte. Mendelssohns Kritik der „Nouvelle Héloise“ erschien Hamann unberechtigt hart, und so richtete er an ihn — d. h. nicht an Mendelssohn direkt, sondern „an den Verfasser der fünf Briefe die neue Héloise betreffend“ — eine öffentliche Entgegnung unter dem Titel „Abaelardi Virbii Chimärische Einfälle über den 10. Teil der Briefe, die neueste Literatur betreffend“. Er sagt darin (Hamann-Roth, Bd. II, S. 185 ff.): „Sie haben sich unstreitig um viele Leser verdient gemacht, daß Sie eine Ausnahme von Ihrem Grundgesetz (keine Ausländer in Anspruch zu nehmen) gewagt . . . Erlauben Sie gleichwohl, daß ich Ihren zureichenden Gründen einige Anmerkungen, Zweifel, Fragen . . . an die Seite setzen darf. Es gefällt mir, dies öffentlich einem Unbekannten von Ihrer Einsicht zu unterwerfen.“ Mendelssohn ging auf den angestimmten Ton dieses „sehr sonderbaren Skribenten“ — wie er ihn in einem Brief an Abbt einmal nennt (M.s Werke, Bd. V, S. 247) — ein und erwiderte dessen Angriffe unter dem Namen Fulbert Kulmius. Abbt beurteilte diese Erwiderung Mendelssohns folgendermaßen (Brief an Nicolai vom 9. Februar 1762; M.s Werke, Bd. V, S. 248): „Fulbert Kulmii Antwort an den Virbius ist unverbesserlich und gibt den Briefen der Literatur wieder neue Munterkeit.“ An diese öffentliche Auseinandersetzung schloß sich ein persönlicher Briefwechsel zwischen den beiden, im Denken und Leben so überaus verschiedenen Menschen. „Von Abaelardus Virbius habe ich ein Privatschreiben erhalten,“ meldet Mendelssohn an Abbt am 22. Februar 1762 (Mendelssohns Werke, Bd. V, S. 250). „Unser Briefwechsel wird anmutig genug werden. Ich hoffe, daß er meine Antwort so wenig verstehen soll, als ich seine Zuschrift verstanden habe. Er versichert mich in der Sprache der Apokalypse seiner aufrichtigen Freundschaft, und ich werde ihn in der Sprache des Daniel treuherzig danken und mein Gegenkompliment zu entziffern geben. Aber die Welt soll von unserm geheimnisvollen Spielwerke nichts mehr zu sehen bekommen.“ In dem hier erwähnten Brief von Hamann an Mendelssohn heißt

es u. a. (vom 11. Februar 1762, M.s Werke, Bd. V, S. 427 ff.): „Sie haben recht, mein lieber Mendelssohn, daß Sie mich für Ihren Freund ansehen und der Ahndung des Herzens mehr als dem Blendwerke des Witzes trauen . . . Ich habe Sie, geschätzter Freund! bei der ersten Stunde unserer zufälligen Bekanntschaft geliebt, mit einem entscheidenden Geschmacke." Mendelssohn empfand die eigene Gegensätzlichkeit gegen Hamann wohl zu stark, als daß er diese Freundschaftsbeteuerungen in gleicher Weise erwidern konnte (vgl. die Antwort M.s Werke, Bd. V, S. 429). Nichtsdestoweniger nennt Hamann Mendelssohn weiter seinen „alten Freund" (Hamann-Roth, Bd. III, S. 300; Neue Hamannianer, S. 290). Und wir dürfen nicht annehmen, daß Hamanns freundschaftliche Empfindungen für Mendelssohn bloß darauf beruhten, daß dieser ihm gelegentlich die Reisekosten zu einer Fahrt von Berlin nach Königsberg vorgeschossen hatte (Hamann-Roth, Bd. III, S. 300).

Wir haben bereits — bei Erwähnung von Abbts Übersetzung — der „Rhapsodie über die Empfindungen" gedacht, in der die sogen. „gemischten Empfindungen" behandelt werden. Der Aufsatz kam in der ersten Sammlung von Mendelssohns philosophischen Schriften im Jahre 1761 heraus. Mendelssohn war damals bereits eine in der gelehrten Welt durchaus angesehene Persönlichkeit. In den „Tübingischen Gerichten von gelehrten Sachen auf das Jahr 1763" (S. 712 ff.) findet sich eine Besprechung — Verfasser ungenannt — von Abbts Übersetzung der Mendelssohnschen Rhapsodie. Es heißt darin: „Da diese Untersuchungen, die den durch seine Gelehrsamkeit und guten Geschmack berühmten jüdischen Handelsmann in Berlin Herrn Moses Ben Mendel zu ihrem Verfasser haben, schon lange unter uns bekannt sind: so würde es überflüssig sein, von dem Inhalt derselben unsere Leser erst zu unterrichten oder ihren philosophischen Wert, der gewiß nicht gering ist, denen selben anzupreisen." Auch Herder sprach sich im vierten kritischen Wäldchen über die Rhapsodie aus (Herder, Bd. IV, S. 147): „Die Briefe und die Rhapsodie, die auf sie folgte, umfassen den Menschen in seinem weiten Inbegriff vermischter Natur und gäben, noch genauer nach Quantität bestimmt, eine sehr philosophische Theorie der vermischten Empfindungen. In ihnen aber ein System der Ästhetik suchen wollen, ist so, als wenn Swifts Mondabenteuerer unter den seligen Seleniten nach Golde fragte." Auch Goethe war Mendelssohns Schrift nicht unbekannt geblieben. In einem Brief an Ph. Er. Reich vom

20. Februar 1770 sagt er (Morris: Der junge Goethe, Bd. I, S. 343): „Es gibt gemischte Empfindungen, die Mendelssohn so richtig zeichnen und Wieland so süße malen kann, und von denen wir anderen schweigen müssen." Für Goethe hatten freilich all' diese ästhetischen Theorien etwas Unzulängliches, weil ihm das Schöne selbst so viel mehr galt als die Betrachtung des Schönen. Nur so können wir seine Worte (in einem Brief an Hetzler den jüngeren vom 14. Juli 1770; a. a. O. Bd. II, S. 7) verstehen: „Mendelssohn und andere . . . haben versucht, die Schönheit wie einen Schmetterling zu fangen und mit Stecknadeln für den neugierigen Betrachter festzustecken; es ist ihnen gelungen; doch es ist nicht anders damit, als mit dem Schmetterlingsfang; das arme Tier zittert im Netze, streift sich die schönsten Farben ab; und wenn man es ja unversehrt erwischt, so stickt es doch endlich steif und leblos da; der Leichnam ist nicht das ganze Tier, es gehört noch etwas dazu, noch ein Hauptstück, und bei der Gelegenheit, die bei jeder andern, ein sehr hauptsächliches Hauptstück: das Leben, der Geist, der alles schön macht."

Im Jahre 1761 erschien bereits eine französische Übersetzung der „Briefe über die Empfindungen" und der „Hauptgrundsätze" in dem „Journal étranger". Man war also auch in Frankreich schon auf Mendelssohn aufmerksam geworden. In einem Brief an Abbt, vom 4. Juli 1762, schreibt Mendelssohn (Mendelssohns Werke, S. 262 f.), daß die Franzosen gegenwärtig viel deutsch lesen, und daß die Literaturbriefe von ihnen mit Beifall aufgenommen und gelesen wurden. „Die guten Herren haben meine Briefe im Journal étranger übersetzt, und davon ganz seltsam geurteilt. Erstlich schreiben sie alle philosophischen Lehrsätze, die in denselben vorkommen, auf meine Rechnung, und halten mich für einen sehr tiefsinnigen Geist. Allein sie beklagen sich über meine entsetzliche Dunkelheit. Beide falschen Urteile kommen daher, weil ihnen noch in unserer Weltweisheit alles neu ist; weil sie nicht wissen, wie vieles man in Deutschland als bekannt voraussetzen kann, wie vieles bei uns jedes ehrliche Menschengesicht auf hohen Schulen einsaugt, das ein Franzose in das Land der idées creuses verschickt[1]." Das Ansehen Mendelssohns befestigte sich, als im Jahre 1763 seine Abhandlung „über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" – das Thema war als Preisaufgabe gestellt worden

[1] Das „Journal étranger" war mir leider nicht zugänglich.

— von der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin preisgekrönt wurde. Die Berl. Zeitung berichtet am 4. Juni 1763 (nach Kayserling: Moses Mendelssohn, S. 133): „Donnerstag hielt die Akademie ihre öffentliche Sitzung. Den Preis erhielt der schon zur Genüge durch seine Schriften bekannte hiesige Jude Moses Mendelssohn.“ Es ist für das Urteil der Zeitgenossen — und selbst der gelehrtesten unter ihnen — bezeichnend, daß die Arbeit Kants, der sich auch an dem Preisausschreiben beteiligt hatte, nicht den ersten Preis bekam. Auch Abbt hatte sich — ohne Erfolg — an die gestellte Aufgabe gewagt und beurteilte jetzt neidlos Mendelssohns Schrift (M.s Werke, Bd. V, S. 304): „Ich bin mit dem Verfolge Ihrer Abhandlung ganz zufrieden, ob ich Ihnen gleich gestehe, daß ich nicht geglaubt habe, die Akademie fordere wirklich die Beweise einiger metaphysischen Sätze, so wie Sie sie geben. Wenn ich durch diesen Eingang hätte gehen wollen, so wäre ich gewiß mit Ihnen gegangen. Aber ich glaubte nicht und kann es noch nicht glauben, daß es bei der Überzeugung bloß allein auf die richtige Einsicht ankomme, daß *a* von *b* prädiziert oder nicht prädiziert werde; sondern zugleich auf die Beschaulichkeit der Begriffe *a* und *b* und die Unversteckheit des Urteils darüber.“ Hamann äußerte sich gleichfalls über Mendelssohns Preisarbeit, freilich in seiner krausen, unbestimmten Art (Hamann-Roth, Bd. III, S. 227): „Mendelssohns Schrift ist unstreitig am besten ausgearbeitet, und Kants seine hat den Vorzug verdient, nach der ersten für die beste gehalten zu werden. Ich habe keinen Magen, selbige zu prüfen; in beiden herrscht eine ähnliche Illusion; dergleichen Dinge aber in einem Quartblatte aufzudecken, zu solchen Torheiten habe ich keine Lust mehr.“ Ich kann es mir nicht versagen, Mendelssohns eigene, einfache Worte, die er — nachdem er den Preis erhalten hatte — an Abbt schrieb, hieher zu setzen. Das Urteil der Zeitgenossen über seine Schlichtheit und Bescheidenheit wird dadurch um so verständlicher. Er schreibt am 20. November 1763 (M.s Werke, Bd. V, S. 278): „Glauben Sie aber ja nicht, daß ich mir einbilde, gesiegt zu haben, weil die Akademie mir den Preis zuerkannt hat, ich weiß gar wohl, daß im Kriege nicht selten der schlechtere General den Sieg davon trägt. Wir müssen den Streit unter uns ausmachen. Wenn ich Sie nicht überzeuge, so ist dieses Beweises genug, daß meine Gründe die erwünschte Evidenz nicht haben. In der Tat, wenn Freunde unter sich ohne Eigensinn, ohne Nebenabsichten, mit lauterm Herzen die Wege zur Wahr-

heit suchen und sich nicht vereinigen können; so muß keiner von beiden auf der Landstraße sein, oder es wird um so viel wahrscheinlicher, daß überhaupt gar keine Landstraße zu derselben führe."

Es ist begreiflich, daß die eigenen Glaubensgenossen auf Mendelssohn allmählich stolz wurden. Die Berliner jüdische Gemeinde faßte den Beschluß, „den würdigen Herrn Moses Mendelssohn als Anerkennung und Belohnung für seine großen Verdienste, besonders für die Anfertigung und Übersetzung der Predigt und der Gesänge beim Friedensfeste, für immer von allen Gemeindeabgaben zu befreien". Acht Jahre später wurde von den Vertretern der genannten Gemeinde mit Zustimmung des Rabbiners festgesetzt, „daß Moses Mendelssohn ausnahmsweise zu allen Gemeindeämtern, selbst mit Übergehung aller vorschriftsmäßigen Abstufungen und üblichen Beschränkungen, wählbar und berechtigt sei, sie sofort anzutreten und zu verwalten". Ausdrücklich heißt es in diesem Beschlusse, daß „einem so ausgezeichneten Manne gegenüber Statuten keine Anwendung finden und weichen müssen". (Nach Kayserling: M. M., S. 134 f.)

Es ist merkwürdig, wie — gerade in der Zeit, da Mendelssohns Stern aufzugehen begann — Lessing ein wenig skeptisch in seinem Urteil über Mendelssohns Erstlingsschrift, die er einst voller Bewunderung angekündigt hatte, geworden war. Am 17. April 1763 schreibt er dem Freunde (M.s Werke, Bd. V, S. 168 f.): „Ich muß Ihnen gestehen, daß ich mit Ihrem ersten Gespräche seit einiger Zeit nicht mehr so recht zufrieden bin. Ich glaube, Sie waren damals, als Sie es schrieben, auch ein kleiner Sophist; und ich muß mich wundern, daß sich noch niemand Leibnizens gegen Sie angenommen hat." Dieses veränderte Urteil war freilich auch nur ein Zeichen der Freundschaft, die Lessing für Mendelssohn empfand: er wollte nicht, daß der von ihm so sehr verehrte Freund Mittelmäßiges unter seinen Werken stehen ließe.

Trotz des nun gegründeten Rufes von Mendelssohn scheint er damals doch ziemlich einsam und von den Zeitgenossen zwar gekannt, aber doch noch nicht aufgesucht worden zu sein. Am 26. März 1765 schreibt er an Abbt (M.s Werke, Bd. V, S. 346): „Gelehrten Umgang habe ich nicht, haben vielleicht nur überaus wenige in dem großen, musenlosen Berlin. Die wenigen Freunde der Wissenschaften, welche hier sind, suchen sich einander nicht; wenigstens sucht mich niemand: und Sie wissen, wie wenig ich

aufgelegt bin, andere zu suchen.“ Vom Jahre 1765 an beteiligte sich Mendelssohn als Mitarbeiter an Nicolais „Allgemeiner Deutscher Bibliothek“. Hamann sah in dieser Teilnahme einen bedenklichen Rückschritt Mendelssohns: „Es tut mir leid um Dich, Bruder Moses!“ schreibt er 1772 an Eberhard; „wo ist Dein mit hellem Mond glänzendes Haupt geblieben? Verdeckt wie Agamemnons.“ (Gildemeister: Hamann, Bd. II, S. 80.)

In das Jahr 1766 fällt der Beginn des Briefwechsels Mendelssohns mit Kant. Mendelssohn scheint in dem Gefühl der Berliner Vereinsamung Kant darum gebeten zu haben. Der uns bekannte erste Brief Kants an Mendelssohn zeigt uns deutlich, wie sehr Kant Mendelssohn schätzte. Er beginnt (Kants Werke, Bd. X, S. 64 f. vom 7. Februar 1766): „Mein Herr. Es gibt keine Umschweife von der Art, wie sie die Mode verlangt zwischen zwei Personen, deren Denkungsart durch die Ähnlichkeit der Verstandesbeschäftigungen und die Gleichheit der Grundsätze einstimmig ist. Ich bin durch Dero gütige Zuschrift erfreuet worden und nehme Ihren Antrag wegen künftiger Fortsetzung der Korrespondenz mit Vergnügen an... Ich habe durch die fahrende Post einige Träumerei an Sie überschickt . . . Dero Urteil in diesen und andern Fällen wird mir sehr schätzbar sein.“ Wie viel Kant von Mendelssohns philosophischen Leistungen erwartete, geht aus einem Schreiben an ihn, vom 8. April 1766, hervor (Kants Werke, Bd. X, S. 67 f.): „Ich bin so weit entfernet, die Metaphysik selbst, objektiv erwogen, vor gering oder entbehrlich zu halten, daß ich vornehmlich seit einiger Zeit, nachdem ich glaube, ihre Natur und die ihr unter den menschlichen Erkenntnissen eigentümliche Stelle einzusehen, überzeugt bin, daß sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme, eine Anpreisung, die einem jeden andern als Ihnen phantastisch und verwegen vorkommen wird. Solchen Genies wie Ihnen, mein Herr, kommet es zu, in dieser Wissenschaft eine neue Epoche zu machen, die Schnur ganz aufs neue anzulegen und den Plan zu dieser noch immer aufs bloße Geratewohl angebauten Disziplin mit Meisterhand zu zeichnen.“ Kant spricht dann von seinen eigenen Arbeiten und sagt: „Ich schicke mich allmählich an, so viel als meine übrigen Zerstreuungen es erlauben, diese Versuche der öffentlichen Beurteilung, vornehmlich aber der Ihrigen, vorzulegen, wie ich mir denn schmeichle, daß, wenn es Ihnen gefiele, Ihre Bemühungen in diesem Stück mit den meinigen zu vereinigen (worunter ich auch die Bemerkung ihrer Fehler mit begreife),

etwas Wichtiges zum Wachstum der Wissenschaft könnte erreicht werden[1]."

Der Ruf, den Mendelssohn sich durch seine bisherigen Schriften bei den Zeitgenossen erworben hatte, steigerte sich zu ungewöhnlichem Ruhm durch das Erscheinen des „Phaedon" im Jahre 1767. Diese Schrift mit ihren Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele kam dem Verlangen der Zeit — trotz allem Materialismus und sogen. „Freigeisterei" — stark entgegen, ja, sie war geradezu ein Ausdruck der Zeitstimmung[2]. Ihr Erfolg war beispiellos. Der bescheidene Verfasser kann im Anhang zur II. Auflage sagen: „Ich habe mich über keinen unbilligen Tadel zu beschwören, vielleicht eher über unbilliges Lob, davon mich die Selbstkenntnis versichert, daß es übertrieben ist." Das Urteil der Zeitgenossen liegt indirekt auch in der ungemein starken Verbreitung und der schnellen Folge der Auflagen des Phaedon: 1767, 1768, 1769, 1776. Das Werk wurde ins Holländische, Italienische, Französische, Russische, Ungarische, Schwedische, Dänische und Englische übersetzt. Die Allgemeine Deutsche Bibliothek (Bd. IX, 1769, 1. Stück, S. 128 ff.) bringt eine Besprechung eines ungenannten Beurteilers[3]. Er sagt: „Daß diese Schrift des Herrn Moses den Bedürfnissen unserer Zeit recht angemessen sei, wird ein jeder wohl zugestehen; die Erfahrung lehrt es schon jetzt und wird es noch mehr lehren. Sein Vortrag ist so gefällig, seine Beweisgründe sind meistenteils so treffend, seine Auflösungen so scharfsinnig, er breitet ein so helles Licht über den Weg, den er geht, sein Tun ist dabei so bescheiden, und seine Materie begeistert ihn dann und wann zu einer so ungesuchten Beredsamkeit des Herzens, daß nicht leicht ein Zweifler an seiner Unsterblichkeit sich mit irgend jemand lieber auf die Untersuchung

[1] Es sind dieselben Gedanken, die von Kant und Mendelssohn bisweilen behandelt werden; man kann vielleicht sagen, es sind die Gedanken der Zeit, die in diesen Männern nach Ausdruck ringen. Aber während M. nur das sagen kann, was in seiner Zeit bereits beschlossen liegt, greift Kant in denselben Themen über seine Zeit hinaus und weist in die Zukunft. M.: Über die Frage: was heißt aufklären? Kant: was heißt Aufklärung? M.: Über das Erhabene und Naive . . .; Kant: Betrachtungen über das Erhabene und Schöne; M.s und K.s Behandlung der Preisfrage.

[2] Hettner: Gesch. d. deutchen Lit. im 18. Jahrh., III. Teil, II. Buch, S. 210: „Für die Zeitgenossen, welche die Offenbarung aufgegeben hatten und doch dem heranwogenden Strudel des Materialismus Widerstand leisten wollten, war dieses Buch nicht bloß eine philosophische Lehre, sondern in Wahrheit eine religiöse Erbauung und Tröstung."

[3] Der Verfasser hieß Toze (Parthey: Die Mitarbeiter der A. D. B.).

einlassen wird, als mit ihm . . . Nur eine Bedenklichkeit haben wir noch, ob Herrn Moses' gebrauchte Methode platonisch und überhaupt antik sei . . . Daß übrigens diese Bedenklichkeiten nicht den Körper dieser vortrefflichen Schrift treffen, sondern nur das ihm gegebene Kleid und dessen Tracht angehen; . . . das können wir der eigenen Überzeugung des Verfassers, eines Mannes, dessen Geist und Ausdruck unserm Zeitalter gleich schätzbar sein muß, sicher überlassen." Eine gleichfalls durchaus anerkennende Besprechung liefert Garve in der „Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste" (Bd. V, 1. Stück, S. 159, Voranzeige; Bd. VI, 1. Stück, S. 80 ff. und II. Stück, S. 313 ff., Besprechung). Der Phaedon wird als das „Muster einer philosophischen Schreibart" angeführt. Es heißt in der Besprechung: „Unsere Absicht ist nicht, ein Buch bekannt zu machen, welches jedermann kennt; . . . noch weniger über den Wert einer Sache ein Urteil zu fällen, die das Publikum schon längst entschieden hat, und die beinahe der bloße Name des Herrn Verfassers entschieden hätte . . . Das Buch selbst ist von zwo Seiten merkwürdig. Einmal in Ansehung der Materie, als ein wichtiges Fragment von Philosophie. Zum andern in Ansehung der Form, als eine Ausübung der sokratischen Methode oder als Dialog . . . Wir können uns hier nicht einen Wunsch versagen, der vielleicht töricht oder unmöglich ist. Wir wünschten zween Phaedons von Moses, den einen, ganz sein eigen, wo die Anordnung des ganzen Dialogen . . . von ihm abgehangen hätte; — den andern ganz des Platos, wo alles, selbst bis auf die Spitzfindigkeit und vielleicht das Kindische gewisser Beweise wäre beibehalten worden . . . Das zweite Gespräch ist, nach unserm Bedenken, das schönste wegen der Bündigkeit der Gründe, ihrer Deutlichkeit und ihrer Anordnung, und wegen des glücklichen Gebrauchs einiger von Plato bloß hingeworfener Gedanken . . . Bei unserm Verfasser ist die Hebung des Einwurfs des Simmias und der Beweis der Einfachheit der Seele ein Meisterstück." — Der ungenannte Rezensent des Werkes in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" (2. Band, 124. Stück, S. 985 ff.) rügt den Plan der Arbeit: die eigenen Gedanken dem Sokrates in den Mund zu legen. Gleichwohl sagt er: „Indessen bleibt Herrn Mendelssohn ein anderer Ruhm: bei einem Plan, der, unserm Erachten nach, nicht der glücklichste ist, hat er in der Ausführung so viel geleistet, daß man sich über die Anlage selbst gern wegsetzet . . . Außerdem hat Herrn Mendelssohns Phaedon mehr

als einen Gesichtspunkt, aus dem man ihn betrachten kann. Man kann auf die Gründe für die Unsterblichkeit der Seele und deren Güte und Stärke, und auf einen guten Vortrag und feine Einkleidung derselben überhaupt sehen. In dieser Aussicht würden wir ihn am liebsten betrachten und auch alsdann das wenigste dagegen zu erinnern haben. In Ansehung der Gründe selbst kann man fragen, ob die Gründe des Sokrates richtig übertragen oder ob sie besser auseinandergesetzt und für unsere heutige Betrachtungsart bequemer abgefaßt sind. Letzteres gestehen wir dem Herrn Mendelssohn willig zu; aber das erstere nur etwan, insofern es bei dem himmelweiten Unterschied der Begriffe der damaligen Athenienser . . . von dem unsrigen, möglich war . . . Herr Mendelssohn besitzt zu viel andere Verdienste, als daß seinem Ruhm dadurch etwas abginge, indem wir aufrichtig gestehen, daß wir gegen die eine und die andere glückliche Stelle bald das Griechische nicht erreicht, bald verkannt fanden, und bald den Plato, bald den freien originalen Ton des Herrn Mendelssohn vermißten . . . Wie weit besser hätte Herr Mendelssohn getan, den Plato bleiben zu lassen, wo er war, und für sich seinen eigenen Phaedon aufzusetzen." Von den moralischen Gründen im dritten Gespräch wird folgendermaßen geurteilt: „Diese sind unstreitig der größten Beredsamkeit fähig, und sie sind auch mit solcher Stärke, Reichtum und Schmuck vorgetragen, daß dieses Stück alle Leser ohne Unterschied hinreißen muß." In derselben Zeitschrift bespricht der Philosoph Feder die dritte Auflage des Phaedon (Göttingische gelehrte Anzeigen 1770, Zugabe, 4. Stück, S. XL). Er nennt es ein Buch, „so den Beifall, den es erhalten hat, völlig verdient". Und doch: „In der Hauptsache selbst sieht der Rezensent noch immer keinen evidenten und strengen Beweis für die Wahrheit, die er so sehr liebt; sondern alles zusammengenommen nur eine solche Wahrscheinlichkeit, nach welcher der vernünftige Mensch sich bestimmen muß . . . Der Gedanke, daß manches Laster, manche ungerechte Handlung Pflicht sein würde, wenn mit diesem Leben die ganze Bestimmung des Menschen sich endigte, war dem Rezensenten nicht mehr neu, als der Phaedon herauskam. Er glaubt denselben in Youngs Schriften zuerst gelesen zu haben." — Selbst die französischen Enzyklopädisten beschäftigten sich mit Mendelssohns Werke. Grimm schreibt (Baron de Grimm et Diderot: Correspondance littéraire, Tome second, p. 276): „On a traduit depuis peu le Phédon ou Entretiens sur la spiritualité et l'immor-

talité de l'âme, non de Platon, mais de Mosès Mendelshon (sic!), juif, à Berlin. M. Mosès jouit d'une grande réputation en Allemagne. C'est un célèbre métaphysicien, et son Phédon a fait quelque sensation à Paris, quoique la philosophie dominante ne soit pas dans ce goût là. M. Mosès s'est permis de mettre dans la bouche de son Socrate beaucoup d'arguments et de raisonnements tirés de la philosophie moderne en faveur du système de l'immortalité de l'âme. Ce Socrate, au lieu d'être le maître de Criton et des autres philosophes d'Athènes, n'est qu'un élève de Leibniz, de Wolf et de Mosès." Auch Rousseau bekam den Phaedon in die Hände. Chr. Felix Weiße erzählt — in der dritten Person — in seiner Selbstbiographie von seinem Besuch bei Rousseau in Montmorency (Weiße: Selbstbiographie S. 71): „Weiße übergab ihm [Rousseau] darauf Mendelssohns Übersetzung von seiner Schrift: sur l'inegalité des hommes und den Phaedon dieses Philosophen. Er mußte ihm alles erzählen, was er von diesem trefflichen Manne wußte, worauf Rousseau sagte: er wolle sich seine Anmerkungen übersetzen lassen und sie lesen, weil sie von einem Juden kämen; denn sonst lese er kein Buch in der Welt."

Voller Teilnahme, wenngleich nicht frei von Bedenken, nahm Herder den Phaedon auf. „Kein Mensch in der Welt kann Moses' Phaedon mit näherm Anhalten mit Herz und Seele gelesen haben als ich," schreibt er an Nicolai am 10. Januar 1769 (Herders Lebensbild, 1. Bd., 2. Abteilung, S. 409f.). Doch er fügt hinzu: „Ich habe einen Hauptzweifel, der mir außerordentlich wichtig scheint, der sich von den ältesten Zeiten, unter mancherlei Gestalten, herab fortgepflanzet . . . Ich mag auch nicht den Schatten von einem Zudringlichen borgen, sonst hätte ich ihn längst in Privatbriefen Herrn Moses vorgetragen: denn wie? dachte ich, der Weltweise muß gern antworten, wenn von Ewigkeit und Unsterblichkeit die Rede ist — und doch hab' ich's noch nicht getan. Ich habe gedacht, die Zweifel in ein viertes Sokratisches Gespräch einzukleiden . . . und im Manuskr. an Sie zu senden; würde Herr Moses wohl nochmals ein Orakel werden wollen, den Sokrates von den Toten erwecken könne, um mich zu belehren oder vielmehr seine Wahrheit selbst zu sichern?" Herder wandte sich daraufhin persönlich an Mendelssohn (Haym, Herder Bd. I, S. 296f.) und dieser versuchte in seiner Erwiderung (vom 2. Mai 1769) Herders Einwürfe zu widerlegen. Aber auch dieser Brief scheint Herder nicht zufriedengestellt zu haben. Er schreibt an

Hartknoch im August 1769 (Herders Lebensbild, Bd. II, S. 40): „Moses' langer Brief hat mich nicht befriedigt: er ist einem Teile nach unnütz, der andere zu sehr auf Stelzen eines Systems, auf das sich Herr Moses oft zu gravitätisch stützt." Und zur selben Zeit schreibt Herder an Nicolai (a. a. O. S. 54): „Der Brief des Herrn Moses ist mir sehr lieb gewesen, aber nicht recht befriedigend. In der Hälfte war und bin ich mit ihm einig; im Hauptpunkt aber hat er sich in der Beantwortung zu sehr an Nebenideen von mir gehalten, und ich bin noch im Dunkel." Gleichwohl erkennt Herder freimütig die Bedeutung des Phaedon an. Am 30. November 1769 schreibt er an Nicolai (a. a. O. S. 104): „Auf Moses' neuen Phaedon bin ich sehr begierig . . . Wie wünschte ich, daß dies Buch, das für Menschheit, Gesellschaft, Staat und Philosophie so wichtig ist, vollkommen überzeugend für alle Welt würde." Und in den „Fragmenten" (1. Sammlung 1768, Bd. II, S. 87) ruft er aus: „Welch ein Werk hätte der geleistet, der uns die vornehmsten Gespräche Platons gäbe, wie Moses uns den Phaedon gab!" In dem Aufsatz „Über Thomas Abbts Schriften" (Herder, Bd. II, S. 253 f.) rühmt er den Phaedon in begeisterten Worten: „Vorzüglich aber preise ich die platonische Schrift [d. i. M.s Phaedon], in welcher das Andenken desselben [Abbts] gefeiert wird[1]. So wie dort [bei Platon] der weise Idiot Griechenlands sich aus Athen an seinen Zauberort schlich, neben einer murmelnden Quelle unter dem Schatten eines Ahorns niedersank, an der Seite seines Lieblinges sein Gesicht verhüllte, und Geheimnisse der Schönheit sah, und sprach dithyrambische Worte: so sehe ich unsern Sokrates mit gesenktem Haupte über der Asche seines Freundes sitzen und über die großen Worte: Menschliche Bestimmung, Unsterblichkeit der Seele denken. Vorübergehender Wanderer! setze dich neben ihn nnd werde sein Phaedon: denn wisse, dieser Ort ist heilig! Lies, als hörtest du noch aus dem Grabe die Stimme des philosophischen Zweiflers: und alsdenn denke, wie wenn du seinen unsterblichen Schatten vor dir sähest."

Seltsam berühren uns dagegen die ziemlich übelwollenden Bemerkungen Hamanns über den Phaedon. Er berichtet Herder am 10. Juni 1767 (Herders Lebensbild, Bd. I, 2. Abtl., S. 257): „Des Moses Mendelssohns Vorrede zum Phaedon habe eben durchgelesen

[1] Der Phaedon ist aus dem Briefwechsel M.s mit Abbt, der sich mit der Frage über die Bestimmung des Menschen beschäftigte, hervorgegangen. Abbt starb 1766.

und denke nur, daß selbige schöner geschrieben als gedacht ist . . . unterdessen hoffe ich doch auch immer, den Moses Mendelssohn und . . . ihre Extreme einzuholen. Denn Sokrates, der mit Plato unzufrieden war und den jungen Mann schalt, würde das jüdische Eloge académique vielleicht ebensowenig billigen . . .“ Auch das scheinbare Lob in einem Brief an Herder vom 7. September 1768 (Hamann-Roth, Bd. III, S. 387): „Ob Mendelssohns Phaedon verbessert ist, weiß ich nicht; ich zweifle aber fast, daß er verbessert werden kann,“ will mit Vorsicht aufgenommen sein. In der Königsb. Zeitung vom 15. Januar 1768 bespricht er das erste Stück der von Klotz herausgegebenen „Deutschen Bibliothek der schönen Wissenschaften“ und u. a. eine anscheinend sehr rühmende Beurteilung von Mendelssohns Phaedon in derselben. Hamann ironisiert diese Rezension folgendermaßen (Hamann-Roth, Bd. III, S. 410): „Hieher! hieher! vom Professor bis zum Adjunkt, und von diesem bis zum Magister! Schauen Sie, meine Herren! den wahren Plato! Anstatt seines griechischen Talars aber im deutschen Kleide mit französischer Frisur und chapeau bas, nebst einer aimable Carricature und Eloge académique auf seinen alten Präzeptor, genannt Sokrates. Heil dem verständigen Mann, der ein Kollegium darüber lesen kann, für alle unsere Schulweisen, vom Professor an bis zum Adjunkt und von diesem bis zum Magister, um sie einmal denken und schreiben zu lehren.“ Die abfälligen Urteile über den Phaedon stehen ziemlich vereinzelt da. Mendelssohn selbst erwähnt eines von diesen in einem Brief an Iselin vom 10. September 1767, in dem es heißt (Euphorion, Bd. V, S. 693): „Herr von Gerstenberg schreibt an einen von seinen Freunden, meine Schreibart im Phaedon sei steif und unkorrekt.“ Solche Urteile bedeuteten, wie gesagt, Ausnahmen. Im allgemeinen äußerten sich die Zeitgenossen in den höchsten Lobeserhebungen. So schreibt Winckelmann (Winckelmanns Briefe an seine Freunde in der Schweiz, S. 120, aus einem Brief an Usteri): „Ihr Philosoph (Phaedon von Moses Mendelssohn) ist eines von den besten Büchern, welche ich gelesen habe; schade, daß er ein Deutscher ist, würde der Potsdamische Held sagen.“ Und der Schweizer Historiker Iselin, dessen Schriften Mendelssohn in den Literaturbriefen günstig besprochen hatte, und mit dem er seit 1762 in brieflichem Verkehr stand, schrieb in sein Tagebuch (Euphorion, Bd. V, S. 691): „Wie mehr ich dieses vortreffliche Werk lese, desto mehr gefällt es mir.“ Zimmermann — der Verfasser des Buches „Über die Einsamkeit“ — schrieb am

29. Juli 1767 an Iselin (ebenda S. 693): „Vieles, sehr vieles ist mir darin so spitzfindig vorgekommen, daß ich ganz schamrot ward, an mir einen so unwürdigen Leser dieses wichtigen Werkes zu finden"; und am 3. Oktober desselben Jahres: „Sie haben mir mit dem Briefe des Herrn Moses eine große Freude gemacht, ich sehe gar zu gerne große Genies im Schlafrocke. Die Ursache, warum der Phaedon nicht ganz ohne Ausnahme eingeleuchtet hat, ist leider nicht in dem Phaedon, sondern in meinem eigenen Hirn, das zu diesen transzendenten Materien nicht gestimmt ist. Dieses vermindert im geringsten nicht meine Hochachtung gegen Herrn Moses, aber es vermehrt meine Verachtung gegen mich selbst." Am 18. November desselben Jahres dankt er Iselin für die Mitteilung dessen, was jener an Mendelssohns Schreiben auszusetzen hatte, und bemerkt: „Sie haben in allem recht, und man erstaunt wirklich, daß einem so großen Schriftsteller solche Fleckchen in einem Buche stehen bleiben, dessen Handschrift er vier oder fünf Jahre in Händen hat. Dies ist aber doch nur ein Versehen, denn allerdings schreibt Moses unendlich gut."

Eingehend scheint sich Goethe mit dem Phaedon beschäftigt zu haben; dies geht aus seinen Betrachtungen über dieses Werk in den „Ephemerides" 1770 hervor (Morris: Der junge Goethe, Bd. II, S. 11 ff.).

Der Erbprinz Karl Wilh. Ferd. von Braunschweig war nach dem Erscheinen des Phaedon auf Mendelssohn aufmerksam geworden und wünschte, ihn kennen zu lernen. Lessing urteilte über diesen Wunsch (Lessing-Lachmann, Bd. XII, S. 284, in einem Brief an Ebert, vom 7. November 1769): „Ich wüßte nichts in der Welt, wodurch sich der Prinz meiner ganzen Ergebenheit und Verehrung mehr hätte versichern können, als dadurch, daß er Bekanntschaft mit meinem ältesten und besten Freunde in Berlin hätte machen wollen." Als der Prinz im Oktober 1769 bei Friedrich dem Großen, seinem Onkel, in Berlin weilte, ließ er Mendelssohn zu sich in das Kgl. Schloß bitten und unterhielt sich lange mit ihm. Die Berl. Priv. Zeitung vom 31. Oktober 1769 meldet (nach Kayserling: M. M. S. 216): „Montag den 30. Oktober ließ der Erbprinz von Braunschweig den sehr berühmten Gelehrten Herrn Moses Mendelssohn zu sich aufs Schloß bitten; er unterhielt sich mit ihm über philosophische und moralische Materien und bezeugte gegen ihn eine besondere Gnade und Hochachtung." Nicolai schreibt darüber an Herder am 4. November 1769 (Herders Lebens-

bild, Bd. II, S. 101): „Der Erbprinz von Braunschweig hat bei seinem letzten Hiersein Herrn Moses ganz ungemein gnädig begegnet, ihn der größten Hochachtung versichert und versprochen, mit ihm über den Phaedon zu korrespondieren.“ Dasselbe berichtet Nicolai an Lessing am 8. November 1769 (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abtlg., S. 323). Ebert erzählt in einem Brief an Lessing vom 3. November 1769 (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abtlg., S. 318), daß der Erbprinz ihm erzählt hätte, „daß er unsern vortrefflichen Moses Mendelssohn kennen gelernt hätte; . . . er war über die neue Bekanntschaft sehr erfreut . . . Er wünscht sehr, daß es möglich wäre, auch ihn zu uns herzuziehen“. Im Oktober 1770 besuchte Mendelssohn seinen fürstlichen Gönner.

Ähnlich wie der Erbprinz von Braunschweig wünschte ein Benediktiner, P. A. Winkopp, ein merkwürdiger Mensch, der später das Kloster verließ, mit Mendelssohn über den Phaedon in einen Briefwechsel zu treten. Er berichtet selbst, daß er im Kloster Mendelssohns Phaedon in die Hände bekam und durch dieses Buch in ein Meer von religiösen Zweifeln gestürzt wurde. Er schrieb an den Verfasser und sagte ihm seine Zweifel. Mendelssohn antwortete ihm, und allmählich wurden Winkopps Zweifel zerstreut; er sagt (mitgeteilt in M.s Werken, Bd. V, S. 572): „Ich gewann den Philosophen M. so lieb, daß ich ihm mein ganzes Herz enthüllte.“ Winkopp kam dann nach Berlin und hatte häufige Unterredungen mit Mendelssohn. In einem Briefe an Markus Herz erzählt er (a. a. O. Bd. V, S. 570), daß er „beinahe ein ganzes Jahr täglich mehrere Stunden in Herrn Moses' Gesellschaft zubrachte“. Mendelssohns Persönlichkeit übte einen bedeutenden Einfluß auf ihn aus. „Bin ich tugendhaft,“ so schreibt er, „so bin ich es bloß durch Mendelssohns Lehren und Grundsätze.“ Und: „ich genoß in seinem Umgange die glücklichsten Stunden“ (a. a. O. S. 572 f.). Nach dem Tode Mendelssohns übersandte er Markus Herz die Briefe, die er von dem Philosophen besaß, und bat um die Rücksendung: „denn jeder Buchstabe von Mendelssohn ist mir heilig. Er erinnert mich an Tugend und Rechtschaffenheit. Jetzt genieße ich erst die Wohltaten der Mendelssohnschen Lehren und Freundschaft und werde ihm lebenslänglich danken.“

Fast ebenso stark wie durch das Erscheinen des Phaedon zog Mendelssohn durch seinen unfreiwilligen Streit mit Lavater im Jahre 1769 die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich. Lavater

hatte Mendelssohn bereits im April 1763 in Berlin kennen gelernt[1]. Er besuchte ihn mit Sulzer und ein paar anderen Freunden. Das Gespräch kam — was bei Lavater vorauszusehen war — auf religiöse Fragen, zu denen Mendelssohn sich nur im Vertrauen darauf, daß das, was er sagte, nicht öffentlich bekannt gegeben würde, äußerte. Aus der Tatsache, daß wir hier von dieser Unterredung berichten können, geht bereits hervor, daß die von Mendelssohn erwartete Diskretion von Lavater nicht gewahrt blieb. Den Eindruck, den Mendelssohn auf Lavater machte, hat dieser in einem Brief an Breitinger festgehalten (Geßner: Lavaters Lebensbeschreibung, I. Bd., S. 191 f.): „Den Juden Moses, den Verfasser der philosophischen Gespräche und Briefe über die Empfindungen, fanden wir in seinem Comptoir mit Seide beschäftigt. Eine leutselige, leuchtende Seele im durchdringenden Auge und einer äsopischen Hülle; schnell in der Aussprache, doch plötzlich durch ein Band der Natur im Laufe gehemmt. Ein Mann von scharfen Einsichten, feinem Geschmack und ausgebreiteter Wissenschaft. Ein großer Verehrer denkender Genies und selbst ein metaphysischer Kopf; ein unparteiischer Beurteiler der Werke des Geistes und Geschmacks; vertraulich und offenherzig im Umgange; bescheidener in seinen Reden als in seinen Schriften, und beim Lobe unverändert, ungezwungen in seinen Gebärden, entfernt von ruhmbegierigen Kunstgriffen niederträchtiger Seelen, freigebig und dienstfertig. Ein Bruder seiner Brüder, der Juden, gefällig und ehrerbietig gegen sie, auch von ihnen geliebt und geehrt." — Sechs Jahre nach der Unterredung, die Lavater mit Mendelssohn gehabt hatte, gab er eine Übersetzung von Bonnets „Untersuchung der Beweise für das Christentum" heraus und versah sie mit einer öffentlichen „Zuschrift an Herrn Moses Mendelssohn in Berlin". Die Zueignung beginnt (Briefe von Herrn M. M. und Joh. Caspar Lavater, S. 5 f.): „Ich weiß die Hochachtung, die mir Ihre fürtrefflichen Schriften und Ihr noch fürtrefflicherer Charakter, eines Israeliten, in welchem kein Falsch ist, gegen Sie eingeflößt haben, nicht besser auszudrücken, und das Vergnügen, das ich vor einigen Jahren in Ihrem liebenswürdigen Umgange genossen, nicht besser zu vergelten, als wenn ich Ihnen die beste philosophische Untersuchung der Beweise für das

[1] Nicolai an Lessing, am 13. Januar 1770 (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abt., S. 338): „Lavater ist eigentlich gar nicht Moses' Freund zu nennen. Moses hat ihn vor einigen Jahren als einen jungen Schweizer, der sich hier aufhielt, gekannt, aber auch nicht genau, sondern Lavater hat ihn nur ein paarmal besucht."

Christentum, die mir bekannt ist, zueigne. Ich kenne Ihre tiefen Einsichten, Ihre standhafte Wahrheitsliebe, Ihre unbestechliche Unparteilichkeit, Ihre zärtliche Achtung für Philosophie überhaupt, ... und unvergeßlich ist mir jene sanfte Bescheidenheit, mit welcher Sie, bei aller Ihrer Entferntheit vom Christentum, dasselbe beurteilen; und die philosophische Achtung, die Sie in einer der glücklichsten Stunden meines Lebens über den moralischen Charakter seines Stifters bezeugt haben; so unvergeßlich und dabei so wichtig, daß ich es wagen darf, Sie zu bitten, Sie vor dem Gotte der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Vater zu bitten und zu beschwören: nicht, diese Schrift mit philosophischer Unparteilichkeit zu lesen; denn das werden Sie gewiß ohne mein Bitten sonst tun: sondern, dieselbe öffentlich zu widerlegen, wofern Sie die wesentlichen Argumentationen, womit die Tatsachen des Christentums unterstützt sind, nicht richtig finden: dafern Sie aber dieselben richtig finden, zu tun, was Klugheit, Wahrheitsliebe, Redlichkeit Sie tun heißen; — was Sokrates getan hätte, wenn er diese Schrift gelesen und unwiderleglich gefunden hätte. Gott lasse noch viel Wahrheit und Tugend durch Sie ausgebreitet werden; lasse Sie alle das Gute erfahren, das Ihnen mein ganzes Herz anwünscht.“ Ob man die schmeichelhaften Ausdrücke, denen sich Lavater in dieser Zueignung bedient, als aufrichtiges Urteil über Mendelssohn ansehen kann, ist zu bezweifeln. Es ist zu viel Honig darin; es klingt zu verdächtig nach Schmeichelei. Man merkt: Lavater will etwas von Mendelssohn. Für diesen war die öffentliche Aufforderung Lavaters, in der ebensoviel Taktlosigkeit als Indiskretion lag, äußerst unangenehm. Sah er sich doch wider Willen vor das Forum des Publikums gezerrt und sollte über die persönlichsten Angelegenheiten seines Herzens vor aller Welt Rede stehen. Bevor Mendelssohn die Erwiderung an Lavater drucken ließ, fragte er bei dem Konsistorium an, wem und wie er das Antwortschreiben zur Zensur vorlegen solle. Er erhielt folgende Antwort (M.s Werke, Bd. I, S. 20 und Bd. V, S. 594): „Herr Moses Mendelssohn könne seine Schriften drucken lassen, ohne sie einzeln oder vollendet dem Konsistorium zur Zensur vorzulegen, weil man von seiner Weisheit und Bescheidenheit überzeugt sei, er werde nichts schreiben, was öffentliches Ärgernis geben könnte.“ In dieser Antwort erkennen wir indirekt ein zeitgenössisches Urteil über Mendelssohn; es liegt in dem Vertrauen und Ansehen, das unser Philosoph auch in Kreisen, die ihm eigentlich fern standen, genoß. — Mendelssohn erwiderte

Lavater in einem öffentlichen Schreiben (a. a. O. S. 19 f.), daß er von dem wesentlichen seiner Religion „so fest, so unwiderleglich versichert“ sei, als Lavater oder Bonnet von der ihrigen: „Ich bezeuge hiermit vor dem Gott der Wahrheit . . ., daß ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, solange meine ganze Seele nicht eine andere Natur annimmt . . . Die verächtliche Meinung, die man von einem Juden hat, wünschte ich durch Tugend und nicht durch Streitschriften widerlegen zu können.“ Lavater antwortete auf diese Zuschrift Mendelssohns und bekannte, daß sein Schritt beinahe allen seinen Freunden „und insonderheit den auswärtigen, vornehmlich aber dem Herrn Bonnet übereilt vorgekommen“ sei. Er selbst sah das allzu Dringende seiner Aufforderung als verfehlt ein und bat Mendelssohn um Verzeihung. Und doch sagt er wiederum (a. a. O. S. 63 f.): „Ich finde in Ihrem Schreiben Gesinnungen, die ich mehr als verehre, die mir Tränen aus den Augen gelocket haben; Gesinnungen, die mir aufs neue — verzeihen Sie mir meine Schwachheit — den Wunsch abnötigten: Wollte Gott, daß Sie ein Christ wären!“ Und er schließt auch seinen Brief mit diesem Wunsche. Mendelssohn schrieb eine Nacherinnerung zu Lavaters Briefe, und damit schien der Streit beschlossen zu sein. Das zeitgenössische Urteil beschäftigte sich jedoch mit um so größerer Lebhaftigkeit mit dieser Angelegenheit. Die meisten Zeitgenossen standen auf seiten Mendelssohns. Lessing schrieb in einem Briefe an Nicolai, am 2. Januar 1770 (Lessing-Lachmann, Bd. XII, S. 288): „Was macht unser Moses? Ich bedaure ihn, daß er von einem Menschen so kompromittiert wird, von dem er sich seine Freundschaft nicht hätte sollen erschleichen lassen. Lavater ist ein Schwärmer, als nur einer des Tollhauses wert gewesen.“ Nicolai antwortete am 13. Januar 1770 (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abtlg., S. 338): „Jedermann, sogar alle hiesige Theologen, mißbilligen Lavaters Schritt. Auch Bonnet hat an Lavatern geschrieben, daß dieser Schritt indiskret sei.“ Im Verlauf der unerquicklichen Angelegenheit forderte Lessing Mendelssohn zur unumwundenen Antwort an Lavater auf (9. Januar 1771, M.s Werke, Bd. V, S. 189): „Sie allein dürfen und können in dieser Sache so sprechen und schreiben; und sind daher unendlich glücklicher, als andere ehrliche Leute.“ — Der Erbprinz von Braunschweig sprach sein Urteil über Mendelssohns Antwort an Lavater in einem Brief an Mendelssohn aus, in dem er sagt (M.s Werke, Bd. III, S. 128 f.): „Mit aufrichtiger Erkenntlichkeit habe ich das Vergnügen gehabt, sowohl die dritte Auflage des Phaedon,

wie auch das Schreiben an Herrn Lavater zu erhalten, welches mit dem Glimpf und Grad der Menschenliebe geschrieben, welchen man im voraus zu erwarten hatte von einer von göttlichen Wahrheiten so durchdrungenen Seele als die Ihrige." — In einem Brief an Nicolai äußerte sich der Philologe Heyne in Göttingen über Mendelssohns Verhalten in dem Lavater-Streit (M.s Werke, Bd. I, S. 20): „Heute erhalte ich durch Ihre Gütigkeit das Schreiben des Herrn Mendelssohn an Lavater. Wie beschämt die Mäßigung, die Würde, der Anstand, mit welchem sich der Brief Mendelssohns ausdrückt, den raschen und schwärmerischen Lavater. Bald wird man wünschen müssen, den Herrn Lavater hinzugeben und den Herrn Mendelssohn zum Proselyten machen zu können, welcher unserer Religion mehr Ehre machen würde als jener hitzige Eiferer." Semler, der berühmte Theologe in Halle, schrieb am 25. Oktober 1771 in ähnlichem Sinne an Mendelssohn (ibid.). Auch Karl Lessing — Lessings Bruder — ist der gleichen Meinung. Er schreibt am 15. Januar 1770 an Lessing (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abtlg., S. 339f.), daß Moses „seine Bekehrer alle zu Juden macht. Ich wette, die feinsten wünschen jetzt, Lavater hätte nicht herausgefordert und Moses spielte lieber die Rolle eines Voltaire, dem man auf seine gegründeten und neugegründeten Spöttereien antworten kann: Diesem Manne ist nichts heilig." — Der geistreiche Satiriker G. Chr. Lichtenberg verfaßte eine Spottschrift auf Lavater und seinen Bekehrungsversuch an Mendelssohn. Die Überschrift dieses Werkes sagt bereits genug; sie lautet: „Timorus, das ist Verteidigung zweier Israeliten, die durch die Kräftigkeit der Lavaterischen Beweisgründe und der Göttingischen Mettwürste bewogen, den wahren Glauben angenommen haben von Conrad Photorin, der Theologie und Belles Lettres Candidaten[1]." Auch in seinen Aphorismen kommt Lichtenberg häufig auf Lavater-Mendelssohn zu sprechen, immer im Sinne der Anerkennung Mendelssohns und der Ablehnung Lavaters. Er sagt (Lichtenberg: Aphorismen, S. 8): „Beim Anfang von Lavaters Antwort auf Herrn Mendelssohns Brief habe ich einen unbeschreiblichen Unwillen gespürt . . . Was muß Joh. Caspar Lavater für ein Mann sein, dem bei Lesung einer schönen Gesinnung Mendelssohns der Wunsch aufstoßen kann: wär er doch ein Christ . . . Einem Süß hätte ich gewünscht, daß er ein Christ oder ein Jude

[1] (Lichtenberg: Vermischte Schriften, III. Bd., S. 43 ff.) Ich muß es mir — bei der Knappheit des zu Gebote stehenden Raumes — leider versagen, auf diese Schrift näher einzugehen.

wie Mendelssohn hätte sein mögen. Aber Mendelssohnen ebensowenig als ich ihm wünsche, daß er doch ein Zürcher sein möchte.“ Ebenda S. 183: „Nichts ist mir ärgerlicher, als wenn ein junger zudringlicher und überlegter Schwätzer wie Lavater, dem die ganze Welt offen steht, in der Absicht, den Himmel zu verdienen, sich über Mendelssohns Ruhe herwirft. Man muß Leute nicht bessern wollen, die es durch eigenes Nachdenken dahin gebracht haben, daß sie verträglich sind, wissen was die Welt ist und zweckmäßig tun und leiden. Der Welt mit den Händen und dem Kopf so dienen, wie Mendelssohn, ist besser als Folianten voll Schwärmerei.“ Ähnlich S. 256: „Wer ist denn dieser Lavater? Der Mann, der über den ehrlichen, ruhigen, dienstfertigen, stillen Weltweisen Mendelssohn öffentlich herpoltert, um ihn zu bekehren, da doch Mendelssohn ihn unbekehrt ließ.“ S. 266: „Spricht jemand mit dir in der männlichen Prose Mendelssohns oder Feders . . . und du stößest auf einen Satz, der dir bedenklich scheint, so kannst du ihn allemal glauben bis zu weiterer Untersuchung. Hingegen redet jemand mit dir im Wonneton der Seher, plundert und stolpert Dithyramben daher mit konvulsivischem Bemühen, das unaussprechliche auszusprechen, so glaube ihm kein Wort, wo du es nicht strenge untersucht hast.“ Das Urteil Lichtenbergs über Mendelssohn ist um so bemerkenswerter, als Lichtenberg die Juden eigentlich durchaus nicht liebt. Unter dieser Voraussetzung ist auch seine folgende Ansicht zu verstehen (Aphorismen, S. 108 f.): „Mendelssohn ist viel zu viel erhoben worden. Hätte er in einem ganz jüdischen Staat gelebt, so würde er ein sehr gemeiner Verbreiter ihrer abgeschmackten Zeremonien usw. geworden sein. — Berlin ist es und nicht Judäa oder Jerusalem, was ihm einigen Vorzug gab. Es müßte ja mit dem Teufel zugehen, wenn ein Geschöpf, das wenigstens Menschengestalt hat, nicht hier und da für Wahrheit empfänglich sein sollte. Er war empfänglich dafür, und das gereicht ihm zur Ehre.“

Die Göttingischen gelehrten Anzeigen besprachen Mendelssohns Schreiben an Lavater wie folgt (5. Stück, den 11. Januar 1770): „Die jüdische Religion hat mehrere gelehrte Freunde gehabt: aber noch nie hat ein Mann von solchem Tiefsinn als Herr Mendelssohn seine Überzeugung von ihrer Wahrheit öffentlich erklärt; auf eine solche Art erklärt, daß derjenige im höchsten Grad unbillig und lieblos denken müßte, welcher hier einige Verstellung argwöhnen wollte.“ Im 39. und 59. Stück derselben Zeitschrift

bespricht dann Michaelis eine Schrift von Koelbele — einem Frankfurter Advokaten, der Mendelssohn in dem Lavater-Streit in gehässiger Weise angegriffen hatte[1] — und Lavaters Antwort an Mendelssohn nebst dessen Nacherinnerung. — Die Frankfurter Gelehrten Anzeigen vom Jahre 1772 sprechen anläßlich der Koelbelischen Schrift von der „Ehrfurcht, die das denkende Publikum dem rechtschaffenen Israeliten Mendelssohn weihet" und tadelt Koelbele aufs heftigste.

Lavater hat — trotz des für ihn äußerst beschämenden Streites — nicht aufgehört, Mendelssohns Bewunderer zu sein. In seinen „Physiognomischen Fragmenten" führt er Mendelssohns Silhouette mehrfach vor, um an ihr seine Auffassung von der Seele, der Bedeutung, die sich in den Gesichtszügen offenbart, klarzulegen. Zuerst bringt er eine Silhouette Mendelssohns zugleich mit drei anderen und bemerkt dazu (Physiogn. Fragmente, erster Versuch, S. 241 ff.): „Diese Männer sind . . ., ohne Widerrede, von den Verständigsten, Geschmackvollesten, Geniereichsten, die Teutschland hervorgebracht hat." Und insbesondere von Mendelssohns Silhouette sagt er: „Vermutlich kennst du diese Silhouette? Ich kann dirs kaum verhehlen! Sie ist mir gar zu lieb! gar zu sprechend!... Kannst du sagen, kannst einen Augenblick anstehen, ob du sagen wolltest: „Vielleicht ein Dummkopf! Eine rohe geschmacklose Seele!" Der so was sagen könnte, ertragen könnte, daß ein anderer es sagte, der schließe mein Buch zu, werf' es von sich — und erlaube mir, meinen Gedanken zu verwehren, daß ich nicht über ihn urteile! Ich weide mich an diesem Umrisse! Mein Blick wälzt sich von diesem herrlichen Bogen der Stirne auf den scharfen Knochen des Auges herab . . . In dieser Tiefe des Auges sitzt eine Sokratische Seele! Die Bestimmtheit der Nase; — der herrliche Übergang von der Nase zur Oberlippe — die Höhe beider Lippen, ohne daß eine über die andere hervorragt, o wie alles dies zusammenstimmt, mir die göttliche Wahrheit der Physiognomie fühlbar und anschaulich zu machen. Ja, ich seh ihn, den Sohn Abrahams, der einst noch mit Plato und Moses — erkennen und anbeten wird den gekreuzigten Herrn der Herrlichkeit." In dem vierten Versuch charakterisiert er Mendelssohns Bild folgendermaßen (S. 387): „Und so unvollkommen dies zwar

[1] Lessing an Nicolai am 17. Mai 1770 (Lessing-Lachmann, Bd. XII, S. 300): „Ich bedauere unsern Moses, der sich eine Menge kleiner Kläffer auf den Hals gezogen. Das Kälbele von Frankfurt ist gar ein Ochs." [Koelbele.]

sehr ähnliche Bild sein mag . . . — Nur noch so ein Umriß eines Profils — und keinen Mendelssohnischen Geist! Nur so eine Stirn ohne lichthellen Scharfsinn — so ein Aug' unter solcher Augenbraune ohne selbstlebendige Vernunft — so ein Mund ohne Weisheit!"

Bonnet, dessen Schrift die Veranlassung zu dem ganzen Handel Lavaters mit Mendelssohn gegeben hatte, war über den voreiligen Schritt des jungen Schwärmers sehr unwillig. Er schickte Mendelssohn eine Kopie seines Briefes an Lavater, in dem er sich in diesem Sinne äußert und von Mendelssohn als dem „estimable juif" und dem „excellent juif" spricht (M.s Werke, Bd. III, S. 108 ff.): „Ce que la lettre que je lui ai écrite ne pouvait exprimer aussi fortement que je le sens, c'est combien je Vous estime et Vous honore. Il y avait long temps qu'un homme de mérite de Vos amis . . . m'avait dit tout ce que Vous valiez; je parle de Mr. Abbt, et Vos excellents écrits m'ont bien confirmé la haute idée qu'il m'avait donnée de Votre caractère moral. Je n'en suis donc que plus fâché d'avoir été l'occasion quoique très innocente du désagrément que le zèle indiscret de Mr. Lavater Vous a fait éprouver. Il suffisait de Vous connaître pour être très convaincu que si Vous eussiez trouvé dans nos apologistes des arguments victorieux Vous Vous seriez fait un devoir sacré d'embrasser cette Doctrine que Vous ne rejettez encore que parce que Vous ne la trouvez pas assez solidement établi; il suffisait encore de connaître mon plan et son exécution pour sentir que mon livre n'était point adressé à la vénérable Maison de Jacob, pour laquelle mon Cœur ne cessera jamais de faire les vœux les plus vrais . . . La Religion que je professe et que j'aime ne pourrait que gagner à être examinée de nouveau par le sage fils de Mendel . . . J'aurais regardé, je Vous assure, comme un avantage précieux de conférer avec Vous sur les points qui nous séparent et que je souhaiterais ardemment que nous ne séparassent plus. La distance des lieux me prive de cet avantage, mais je Vous aurai au moins exprimé des intentions dont la pureté égale la vérité et pour la Vertu, le même Décalogue, la même modération dans le Cœur et le même estime l'un pour l'autre. L'amitié est bien près de toutes ces bonnes choses. Je ferais grand cas de la Vôtre et la mienne Vous serait très acquise." Auf M.s Antwortschreiben erwiderte Bonnet am 24. Juni 1770 (a. a. O. S. 123): „Votre excellente Réponse m'a paru la peinture fidèle de Votre esprit et de Votre Cœur, et je Vous

assure, que j'ai goûté un plaisir bien vrai en la contemplant." Auch dieser zweite Brief Bonnets ist voll des Lobes und der Anerkennung für Mendelssohn.

Das Jahr 1770 brachte Mendelssohn u. a. die Bekanntschaft mit Gleim, der ein großer Verehrer Mendelssohns war. Am 28. September 1768 hatte Gleim an Lessing geschrieben (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abtlg., S. 254): „In meinem kleinen Temple of Worthys habe ich in voriger Woche endlich das Portrait unsers Sokrates Mendelssohn . . . bekommen." Mendelssohn besuchte Gleim im Jahre 1770 einige Stunden in Hannover. Im November 1770 war Gleim in Berlin und erwiderte dem Philosophen seinen Besuch. „Ich hatte Mittwoch Abend den großen Mann Mendelssohn bei mir," schreibt er an Knebel am 29. November 1770 (Knebels lit. Nachlaß, 2. Bd., S. 59). Und an Lessing berichtet er am 10. November 1770 (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abtlg., S. 399f.): „Mit dem größten Vergnügen . . . hab' ich Ihren Berengarius aus den Händen unsers weisen Mendelssohn empfangen . . . Unser Mendelssohn war unerbittlich; er blieb nur einige Stunden und eilte zu seinen Kindern. Hätt' er nicht so sehr den zärtlichen Vater verraten, so hätt' ich mit Gewalt, so unfreundlich es gewesen wäre, ihn angehalten." Mendelssohn selbst bemerkt in einem Brief an Lessing vom Dezember 1770 (Lessing-Hempel, a. a. O. S. 417), daß Gleim schließlich abreiste, ohne ihn es wissen zu lassen." „Ich muß es in der Tat womit verdorben haben . . . Indessen kannte ich diese Leute allzu gut und sahe bei der lichtesten Flamme den Rauch mit ziemlicher Gewißheit vorher." Durch Gleim lernte Mendelssohn auch Goethes Freund Knebel kennen, der von ihm sagte (Knebels lit. Nachlaß, II. Bd., S. 26), er habe „in ihm stets den würdigsten Weisen gefunden". Ebenfalls im Jahre 1770 lernte Mendelssohn in Hannover Zimmermann persönlich kennen, mit dem er im folgenden Jahr in Berlin, später in Pyrmont und in Hannover öfters zusammen war. In seinem Buche „Über die Einsamkeit" führt Zimmermann Mendelssohn als Beispiel einer erhabenen Gesinnung an (Über die Einsamkeit, S. 152f.): „Es war eine Zeit, da der erhabene Mendelssohn sich aus jedem Zimmer wegbegeben mußte, wo man von Philosophie sprach; denn er war ohnmächtig, wenn er nicht wegging . . . In diesem Zustande kam einst, wie dieser große und liebenswürdige Philosoph mir selbst in Hannover erzählet hat, sein Arzt zu ihm und fragte: Was machen Sie dann, wenn Sie so in Ihrer Stube

sind und nicht denken dürfen? Ich gehe ans Fenster, erwiderte Mendelssohn, und zähle die Ziegel auf meines Nachbars Dache. — Ohne deine ruhige Weisheit, o werter edler Mendelssohn, ohne solche Ergebung in die Hand Gottes gelanget aber auch kein Mensch zu solcher Größe, zu solcher erhabenen Unterwürfigkeit im Leiden, zu solcher stoischen Kraft, zu solcher heitern, wolkenfreien Unabhängigkeit von seinem Körper und seinem Schicksal! entzückend ist dein Beispiel, und die Menschheit muß sich freuen, so oft sie sieht, wie stark man im Leiden wird, durch Gelassenheit.“ Am 13. April 1772 schreibt Zimmermann an seinen Freund Schmid (Bodemann: I. G. Zimmermann, S. 67): „Habe ich Ihnen denn nichts von Moses Mendelssohn gesagt? . . . Er ist ein Mann von der größten Redlichkeit und dem feinsten und lehrreichsten Umgange, von allen Menschen geliebet und geehret; übrigens aus Liebe zur Ruhe und zum Wohlstande dem Ansehen nach ein sehr orthodoxer Jude.“ In einem Brief an Sulzer vom 4. Dezember 1774 berichtet er von seinem Aufenthalt mit Herder in Pyrmont (a. a. O. S. 242): „Auch der mir so sehr respektable Mendelssohn war zu gleicher Zeit da. Herder und Mendelssohn fanden jeder in seiner Art den höchsten Beifall, aber besonders war, daß jeder dieser zwei Männer für den andern etwas Repulsives hatte.“ Zimmermann nennt Mendelssohn gelegentlich den größten Philosophen Deutschlands; er schreibt am 31. Oktober 1777 an den berühmten Physiker I. A. de Luc (a. a. O. S. 68): „Je viens de voir et j'aurai cette après-dînée chez moi le plus grand philosophe de l'Allemagne, Mr. Moïse Mendelssohn. Voilà un homme qui m'entend et qui m'a expliqué en deux mots pourquoi les plus grands physiciens n'entendent jamais ou rarement un médecin.“ De Luc schrieb darauf am 16. Dezember 1778 an Zimmermann: „Comme j'ai lu „Phaedon“, vous devez juger combien le jugement de Mr. Mendelssohn m'intéresse. Après avoir lu cet ouvrage précieux je me suis trouvé avec lui presque entièrement de la même religion, dès qu'en même temps il est vrai juif. Nous admettons une révélation de plus que lui; mais la morale ni les espérances et les autres motifs de cette nouvelle révélation ne lui sont pas étrangers . . . Ainsi Mr. Mendelssohn est notre frère, croyant en Dieu, révélé aux hommes pour les rendre heureux dans cette vie et dans l'éternité par la vertu.“

Von dem Zauber, den Mendelssohns gütiges, bescheidenes Wesen ausübte, legen die Urteile Eberts und Weißes ein be-

redtes Zeugnis ab. Ebert schrieb, nachdem er Mendelssohn kennen gelernt hatte, an Lessing, am 21. Oktober 1770 (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abtl., S. 395): „Nur ein paar Worte, so viel mir ein kleiner Rausch . . . erlauben wird. Und auch diese würde ich nicht an Sie schreiben, wenn nicht ein anderer Rausch von Vergnügen . . . mich dazu triebe. — Mit einem Wort, ich habe unsern — erlauben Sie mir, ihn so zu nennen —, ich habe unsern Mendelssohn diesen Abend bei dem Erbprinzen kennen gelernt." Und ähnlich sagte Weiße einmal, in einem Brief an Herder vom 5. Mai 1769 (Herders Lebensbild, I. Bd., 3. Abtlg., S. 531): „Die größte Freude hat mir der Besuch des ehrlichen Moses Mendelssohn gemacht, der mich diese Messe unvermutet überrascht."

Mendelssohn erfuhr im Jahre 1771 — im selben Jahre, als die zweite Auflage seiner Philosophischen Schriften erschien — eine Ehrung und zugleich eine Enttäuschung: seine Wahl als Mitglied der Kgl. Akademie und seine Nichtbestätigung durch den König. Sulzer schrieb an Mendelssohn, am 17. Februar 1771 (M.s Werke, Bd. I, S. 24): „Die Kgl. Akademie hat mir aufgetragen, Ihnen zu hinterbringen, daß ihr Wunsch ist, Sie als ordentliches Mitglied der philosophischen Klasse zu besitzen . . . Seien Sie so gütig, mich wissen zu lassen, ob Sie damit zufrieden sind. Mir würde es besonders angenehm sein, Sie zum Kollegen zu haben!" Friedrich der Große, von dem die Juden „nur als brave Steuerzahler geduldet und geschröpft wurden" (Erich Schmid: Lessing, Bd. I, S. 257)[1], strich Mendelssohns Name von der Liste, ohne irgend einen Grund anzugeben (Preuß: Friedrich der Große, III. Bd., S. 190). Kaestners witziges Epigramm spielt auf diese Unduldsamkeit des Königs an:

„Ein neuer Dionys rief von der Seine Strande
Sophistenschwärme her für seinen Unterricht;
Ein Plato lebt in seinem Lande.
Und diesen kennt er nicht."

[1] Dohm: Denkwürdigkeiten meiner Zeit, IV. Bd., S. 482: „Nur in Absicht einer Religionspartei hat der König die Grundsätze, welche er gegen alle anderen übte, . . . nicht befolgt, nämlich in Absicht der Juden. Er hielt dieses Volk durch seine Religionsmeinungen so sehr verderbt, und besonders derjenigen Tugenden, welche für die bürgerliche Gesellschaft vorzüglich wichtig sind, . . . so ganz unfähig, daß er es für unmöglich erachtete, dasselbe durch irgend getroffene Einrichtungen zu bessern." S. 488 f.: „Dies sind die Schranken der Menschheit, über welche auch der umfassendste Geist nicht hinaus kann!"

(Voß: Briefe, S. 90.) — Das Verhalten des großen Friedrich in dieser Angelegenheit ist um so merkwürdiger, als er von Mendelssohns Leistungen[1] und seinem ausgezeichneten Charakter unterrichtet war. Hatte doch der Marquis d'Argens schon vor Jahren über Mendelssohn an den König geschrieben, um dem jüdischen Weisen ein Schutzprivilegium zu erwirken. In seinen „Anekdoten von König Friedrich II. von Preußen" erzählt Nicolai (I. Heft, S. 61 ff.): „Mein verewigter Freund Moses Mendelssohn ward mit dem Marquis durch mich ohngefähr im Jahre 1760 bekannt und gewann ihn wegen seiner Gutherzigkeit und Naivität sehr lieb. Der Marquis schätzte von seiner Seite den vortrefflichen Moses außerordentlich, und sie hatten zuweilen interessante Gespräche, auch wohl über philosophische Gegenstände." d'Argens war außer sich, als er erfuhr, daß Mendelssohn als Jude ohne Schutzprivilegium jederzeit ausgewiesen werden könne: „Der edle Mann konnte den Gedanken nicht ertragen: daß ein Philosoph, daß ein so weiser und gelehrter Mann, den jeder Rechtschaffene hochschätzen mußte, täglich in der Gefahr sein sollte, sich auf so niedrige Art behandelt zu sehen." Dem König gegenüber äußerte d'Argens, daß er „für den rechtschaffensten, würdigsten Mann" gebeten habe. Unter die zweite Bittschrift Mendelssohns (die erste war vermutlich verloren gegangen und deshalb unbeantwortet geblieben) schrieb d'Argens: „un philosophe mauvais catholique supplie un philosophe mauvais protestant de donner le privilège à un philosophe mauvais juif. Il y a dans tout ceci trop de philosophie, pour que la raison ne soit pas du coté de la demande." Darauf erhielt Mendelssohn das Privilegium unterm 26. Oktober 1763[2]. Im Dezember 1771 weilte die Schwester Friedrichs des Großen, die Königin-Witwe Luise Ulrike von Schweden, in Berlin, und trat mit den dortigen wissenschaftlichen Größen in näheren Verkehr. Sie lernte auch Moses Mendelssohn kennen, „ein vollgültiger Beweis für die hohe Achtung und das Ansehen, welches dieser damals auch außerhalb der Grenzen Deutschlands genoß". (Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, Bd. III, S. 283 f.) Sie schrieb ihrem Sohn, dem

[1] Mendelssohn hatte im 98. Literaturbrief 1760 die „Poesies diverses" Friedrichs des Großen anerkennend besprochen (M.s Werke, Bd. IV, 2. Abtlg., S. 66 ff.).

[2] Weiteres über die Beziehungen Friedrichs II. zu M. bei Nicolai a. a. O., 3. Heft, S. 276 ff.

König Gustav III., am 4. Januar 1772: „J'ai eu une conversation avec le fameux juif de près de 3 heures et je vous assure que le temps ne m'a pas paru long un moment." In einem anderen Briefe sagt sie ausdrücklich: „Mes connaissances ne se sont point bornées aux chrétiens. Le fameux juif Menchelson (sic!) a été chez moi et nous avons été seuls pendant deux heures et demie. Je vous avoue qu'elles ne m'ont paru d'une minute. C'est un homme rare, qui a une netteté à s'exprimer qui ne se trouve guère parmi les métaphysiciens." (Gustavianska Papperen. Vol. 7, 51. Quarto Upsala. Mitgeteilt a. a. O. S. 283f.)

Die Nichtbestätigung Mendelssohns zum Akademie-Mitglied tat seinem Ruhm unter den Zeitgenossen keine Einbuße. Von Cacault, einem Franzosen, „der sich viel Mühe um die deutsche schöne Literatur gegeben hat" (Lessing-Hempel, Bd. XX, 2. Abtlg., S. 671), berichtet Gleim an Lessing, am 28. Februar 1773 (a. a. O. S. 674): „Cacault, der von Berlin kommt und unsern Mendelssohn für den besten Kopf in Berlin halten kann." In den Göttingischen gelehrten Anzeigen (82. Stück 1771, S. 705ff.) besprach Feder die zweite Auflage von Mendelssohns Philosophischen Schriften: „Wenn das Vergnügen, mit welchem einer, der in der Sache nicht fremd ist, ein Buch zu wiederholten Malen durchliest, ein Beweis von der Güte desselben ist: so müssen die Empfindungen, die dem Rezensenten die Durchlesung dieser neuen Auflage der Mendelssohnschen Schriften verursacht hat, ihm wenigstens eine Bestätigung des hohen Wertes derselben sein ... Gerne und so viel bei ihm steht ermuntert der Rezensent diesen liebenswürdigen Philosophen, die Zahl seiner durch Auswahl der Materie, fruchtbare Zergliederung und klassische Schreibart so sehr sich unterscheidenden Schriften zu vermehren, und es ist kein Zweifel, daß nicht diese Ermunterung allgemein sein werde." Lessing schreibt seinem Bruder Karl am 26. Mai 1771 (Lessing-Lachmann, Bd. XII, S. 358): „Herr Moses hat mir seine neue Ausgabe der Philosophischen Schriften geschickt und mir dadurch sehr viel Vergnügen gemacht." Herder bemerkt in einem Brief an Nicolai am 7. September 1771 (von und an Herder, Bd. I, S. 323): „Des Herrn Moses' Krankheit dauert mich sehr: ich habe noch neulich die Zusätze seiner neuen Ausgabe mit vielem Vergnügen gelesen.

Im Jahre 1773 forderte Wieland Mendelssohn zur Mitarbeit an seinem „Deutschen Merkur" auf. Mendelssohn mußte seiner Kränklichkeit wegen ablehnen. Wieland schrieb am 28. Januar 1773

an ihn (Heinemann: M. M., S. 423f.): „Mir deucht, es würde mir um die Hälfte leichter ankommen, an Moses Mendelssohn zu schreiben, wenn wir einander nur eine Viertelstunde gesehen hätten . . . Ist es denn wahr, daß wir uns nie gesehen haben? Kennt nicht einer des andern besten Teil? . . . Gehören wir nicht zu Einer Klasse? Wo sollte man Freunde auf diesem Erdenrund suchen, wenn die von unserer Art es nicht wären? — Es ist etwas in mir, das alle diese Fragen beantwortet . . . Ich besorge keinen Augenblick mehr, daß Sie, bester Moses, bei diesem Briefe nicht empfinden sollten, das ich empfand, da ich ihn schrieb. Ich grüße Sie mit dem heiligen Namen der Freundschaft; mein Herz sagt mir, daß ich die Ihrige, daß Sie die meinige verdienen . . . Ich sende Ihnen die Anzeige eines deutschen Merkurs, den ich unternommen habe. Dies ist ein Zeichen, daß ich eifrig wünsche, daß meine Unternehmung Ihren Beifall verdienen möge . . . Wenige Blätter von Ihnen werden ihm [dem Deutschen Merkur] einen so viel größeren Wert geben." Es folgen noch viele Beteuerungen der Verehrung und Freundschaft, die Wieland für Mendelssohn empfindet. Wieland war schon seit geraumer Zeit ein aufrichtiger Bewunderer Mendelssohns. Er schrieb bereits am 8. Oktober 1767 an Zimmermann (Wieland: Ausgewählte Briefe, Bd. II, S. 282): „Es sind mir wenige Geister in Europa bekannt, deren Beifall für mich so viel Reiz haben könnte, als des Herrn Mendelssohns." Und (13. November 1767, a. a. O. S. 286): „Wenn etwas wäre, das mich stolz machen könnte, so wäre es gewiß, von einem Zimmermann, einem Meinhard, einem Moses Mendelssohn gelobt zu werden."

Es wurde bereits erwähnt, daß Herder im Jahre 1774 Mendelssohn persönlich kennen lernte[1]. Herder schrieb im August 1774 an Lavater (aus Herders Nachlaß, Bd. II, S. 113): „Ich habe Moses Mendelssohn kennen lernen, der klarste, heiterste Kopf, den ich beinahe auf einem menschlichen Rumpfe gesehen, stark ausgeprägt für sich. Ich aber habe . . . wenig oder keine Punkte der Anhänglichkeit an ihm gefunden, halte ihn aber in sich für sehr glücklich, obgleich, wie's mir scheint, künstlich auf einem, ich weiß nicht wie selbstgemachten Bollwerk." Lavater antwortete (a. a O. S. 114): „Von Mendelssohn — wie Du! Alles Heitere! aber ressort philosophischer Schöpfungskraft, anziehende, begeisternde Erhabenheit

[1] Haym: Herder, Bd. I, S. 618: Vom 7.–21. Juli 1774 weilte Herder in Pyrmont. „Außer mit Zimmermann und andern Freunden . . . traf er hier — zum ersten und einzigen Mal in seinem Leben — mit Mendelssohn zusammen."

— nirgends!" Auch die Bekanntschaft des Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe, der durch seine Beziehungen zu Herder, Abbt, Zimmermann und Scharnhorst dem deutschen Geistes- und Kulturleben der damaligen Zeit sehr nahe stand, machte Mendelssohn im Sommer 1774 in Pyrmont. Herder berichtet darüber an Hamann am 14. November 1774 (Hamann-Roth, Bd. V, S. 107): „Mendelssohn ist jetzt das Idol meines Grafen, dem er sein Bild von Chodowieki geschickt hat mit der Unterschrift der lateinischen Verse, die eine Frau von Ompteda . . . auf ihn machte: Vir bonus et sapiens, quem vix e millibus unum . . . tulit consultus Apollo."

Gelegentlich einer Geschäftsreise, die Mendelssohn im Sommer 1777 für ein paar Wochen nach Königsberg führte, lernte er Kant persönlich kennen, mit dem er, wie wir gesehen haben, schon seit 1766 in brieflichem Verkehr stand, und der ihn sehr schätzte. Nennt er doch in einem Briefe an Markus Herz am 24. November 1776 (Kant, Bd. X, S. 184) Mendelssohn (neben Baumgarten und Garve) „unsere größten Analysten". Aus einem Briefe Kants — gleichfalls an Markus Herz — vom 20. August 1777, gewinnen wir ein deutliches Bild von dem Urteil des Königsberger Philosophen über die Persönlichkeit Mendelssohns. Kant schreibt (Kant, Bd. X, S. 195f.): „Heute reiset Ihr, und, wie ich mir schmeichle, auch mein würdiger Freund Herr Mendelssohn von hier ab. Einen solchen Mann, von so sanfter Gemütsart, guter Laune und hellem Kopfe in Königsberg zum beständigen und inniglichen Umgange zu haben, würde diejenige Nahrung der Seele sein, deren ich hier so gänzlich entbehren muß . . . Ich habe es indessen nicht so einzurichten gewußt, daß ich von dieser Einzigen Gelegenheit, einen so seltenen Mann zu genießen, recht hätte Gebrauch machen können, zum Teil aus Besorgnis, ihm etwa in seinen hiesigen Geschäften hinderlich zu werden. Er tat mir vorgestern die Ehre, zween meiner Vorlesungen beizuwohnen, à la fortune du pot, wie man sagen könnte, indem der Tisch auf einen so ansehnlichen Gast nicht eingerichtet war . . . Ich bitte Sie, mir die Freundschaft dieses würdigen Mannes ferner zu erhalten." Auch Hamann sah Mendelssohn bei seinem Königsberger Aufenthalt wieder. Der Magus des Nordens berichtet über dieses Zusammensein (Hamann-Roth, Bd. V, S. 262f., in einem Brief an Reichhardt vom 23. November 1777): „Die größte und vielleicht einzige Freude, die ich diesen Sommer gehabt, ist gewesen, unsern lieben Philosophen Moses Mephiboseth — er wird seinem Freund Jonathan diesen

Ekelnamen vergeben, der mir besser klingt als Phaedons seiner — hier in Preußen zu umarmen. Ich habe ihn alle Tage nolens volens, zur Zeit und zur Unzeit besucht — und ihn bis zum Tor hinaus begleitet." Und in einem Brief an Lavater vom Januar 1778 (a. a. O. S. 275 f.): „Auf unsern lieben Moses Mephiboseth zu kommen, so ist sein Besuch die einzige Freude dieses letzten Sommers für mich gewesen. Ich hatte mir ein Gesetz gemacht, ihn alle Tage zu besuchen, und habe mehr als eine süße Stunde mit ihm zugebracht; auch seine philosophischen Schriften bin ich während seines Hierseins durchgegangen, und mit erneuertem Vergnügen Ihren beiderseitigen platonischen Briefwechsel . . . Da Ihnen meine Bestrafungen nicht unangenehm sind, liebster Lavater, so hat der Erfolg gezeigt, daß ein Mann, der Mosen und die Propheten hatte, Ihrem Bonnet überlegen sein mußte; und es war daher ziemlich abzusehen, daß Sie aus dem ganzen Handel nicht so rein abkommen konnten, als Ihr Widersacher. Aber hievon ist nicht die Rede mehr; sondern nur davon, daß dieser Mann wirklich ein Salz und Licht unter seinem Geschlecht ist, und all sein Verdienst und Würdigkeit verloren haben würde, wenn er unsereiner geworden wäre wie Adam." Von einem Besuch Mendelssohns bei Hamann erzählt auch Kraus (Gildemeister-Hamann, Bd. II, S. 237 f.), der Mendelssohn in folgenden Worten zu zeichnen versucht: „Er hat wirklich viel Laune und einen schneidenden talmudischen Witz, der unter der Direktion seines scharfsinnigen Verstandes durch und durch fährt, wo er ihn anbringt." Die Königsberg'sche Zeitung meldet am 21. August 1777 (67. Stück, S. 266) Mendelssohns Abreise aus Königsberg: „Wir hatten ihn lange vorher als einen tiefdenkenden Philosophen und geschmackvollen Kenner der Werke des Witzes verehrt; und bewundern nun in ihm, mehr als alle Gelehrsamkeit, . . . ein gut und edel denkendes, der Freundschaft fähiges und für alle ihre sanften Empfindungen offenstehendes Herz. Er hat sich keiner Gesellschaft, die ihn zu kennen begierig war, aus zurückhaltendem Stolze entzogen, sich aber auch keiner einzigen zugedrängt."

Für Kant, der von Mendelssohn für die Philosophie so viel erwartete, war es überaus schmerzlich, daß Mendelssohn infolge einer Nervenschwäche „der Metaphysik wie abgestorben" war (Kant, Bd. X, S. 288) und sich der Anstrengung, die „Kritik der reinen Vernunft" durchzuarbeiten, nicht mehr unterziehen konnte. Am 11. Mai 1781 schrieb Kant an Herz (a. a. O. S. 252 f.): „Daß

Herr Mendelssohn mein Buch [die K. d. r. V.] zur Seite gelegt habe, ist mir sehr unangenehm, aber ich hoffe, daß es nicht auf immer geschehen sein werde. Er ist unter allen, die die Welt in diesem Punkte aufklären könnten, der wichtigste Mann, und auf Ihn, Herrn Tetens und Sie, mein Wertester, habe ich unter allen am meisten gerechnet." In demselben Sinne schrieb er am 7. August 1783 an Garve (a. a. O. S. 319): „Garve, Mendelssohn und Tetens wären wohl die einzigen Männer, die ich kenne, durch deren Mitwirkung diese Sache [d. h. die sorgfältige Untersuchung und Darstellung der K. d. r. V.] in eben nicht langer Zeit zu einem Ziele könnte gebracht werden, dahin es Jahrhunderte nicht haben bringen können; allein diese vortrefflichen Männer scheuen die Bearbeitung einer Sandwüste, die, bei aller auf sie verwandten Mühe, doch immer so undankbar geblieben ist." Auf das Urteil Mendelssohns legte Kant den größten Wert. Am 16. August 1783 (a. a. O. S. 323 ff.) bittet er Mendelssohn in einem Brief, sich doch mit einer Untersuchung der K. d. r. V. zu befassen: „Mendelssohn, Garve und Tetens scheinen dieser Art von Geschäften entsagt zu haben, und wo ist sonst noch jemand der Talent und guten Willen hat, sich damit zu befassen?" In demselben Schreiben spricht er von seiner eigenen Unfähigkeit, der K. d. r. V. größere Popularität geben zu können und fügt — gewissermaßen mit einer Verbeugung gegen Mendelssohn — hinzu: „Es sind wenige so glücklich, vor sich und zugleich in der Stelle anderer denken und die ihnen allen angemessene Manier im Vortrage treffen zu können. Es ist nur ein Mendelssohn." Ähnlich lautete sein Lob in dem Vorwort zu den „Prolegomena" (Kant, Bd. IV, S. 262): „Es ist . . . nicht jedermann gegeben, so subtil und doch zugleich so anlockend zu schreiben als David Hume, oder so gründlich und dabei so elegant als Moses Mendelssohn." In der Berl. Monatsschrift schreibt er 1783 (Bd. II, 7. Stück, S. 2): „Ich wünschte doch sehr zu wissen, wie Moses Mendelssohn und Eberhard über diesen freilich seit den ältesten Zeiten her so unendlich oft bearbeiteten und doch noch nicht ergründeten, vielleicht selbst unergründlichen Gegenstand denken" [das Problem der Freiheit]. In seinem Aufsatz „Was ist Aufklärung", der im Jahre 1784 erschien, sagt Kant am Schluß (kl. Schriften, S. 119), daß er die Ankündigung von Mendelssohns Beantwortung derselben Frage eben erst erfahren habe: „Mir ist sie noch nicht in die Hände gekommen; sonst würde ich die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Versuche dastehen mag, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne."

Auf die persönliche Bekanntschaft Mendelssohns mit Kant folgte im Jahre 1778 eine Begegnung mit Goethe. Die Karschin berichtet an Gleim über Goethes Aufenthalt in Berlin im Mai 1778 (Goethes Briefe an Frau von Stein, I. Bd., S. 522): „Er machte keinem Dichter die Cour, ging nur bey Moses Mendelssohn, bey Chodowieky, bey Mahler Frisch, bey seinen Landsman den Thonkünstler Andrä, und bey mich." Goethe selbst hat sich über dieses persönliche Zusammentreffen mit Mendelssohn nicht geäußert. In „Dichtung und Wahrheit" (15. Buch, S. 282) nennt er Mendelssohn „einen unserer würdigsten Männer" und sagt (14. Buch, S. 229), daß ihm die heftige Zudringlichkeit Lavaters auf Mendelssohn ärgerlich war. Er schildert den Beginn der Popularphilosophie (7. Buch, S. 82): „Nun fanden die Philosophen selbst sich genötigt, um populär zu sein, auch deutlich und faßlich zu schreiben. Mendelssohn, Garve traten auf und erregten allgemeine Teilnahme und Bewunderung." In einem Xenion besingt Goethe unseren Philosophen in folgenden Versen (Goethes Werke, III. Bd., 2. Abtlg., S. 172):

„Ja, du siehst mich unsterblich. „Das hast Du uns ja in dem Phaedon
Längst bewiesen." Mein Freund, freue dich, daß du es siehst!"

Ein interessantes persönliches Urteil über Mendelssohn gibt uns Salomon Maimon in seiner Lebensgeschichte. Er schildert, wie gütig Mendelssohn in Berlin für ihn sorgte, als er im Jahre 1779 als ein unbekannter Fremdling dorthin kam. Das 12. Kapitel seiner Lebensgeschichte handelt nur von Mendelssohn, dessen Charakter und Scharfsinn, Wissen und Menschenkenntnis Maimon aufs höchste rühmt.

Im Auftrage der Regierung gab Mendelssohn im Jahre 1778 die „Ritualgesetze der Juden" heraus, — ein Zeichen für sein Geschätztsein bei der Staatsbehörde. 1780 erschien Mendelssohns deutsche Übersetzung der fünf Bücher Moses, die lebhaften Widerspruch von seiten unduldsamer Glaubensgenossen — namentlich der Oberrabbiner von Hamburg und Fürth — hervorrief (M.s Werke, Bd. I, S. 26)[1]. Dagegen wurde die Übersetzung von christlichen Theologen sehr geschätzt. Der Theologe Döderlein besprach sie in seiner „Auserlesenen Theologischen Bibliothek" (3. Bd., 1. Stück, S. 1 ff.), nachdem er sie bereits vorher rühmend angekündigt hatte.

[1] Das geschichtliche Urteil hat auch hier über das zeitgenössische gesiegt: Mendelssohns Übersetzung hat sich durchgesetzt, wie aus der Vorrede zu der Ausg. vom Jahre 1815 — herausgegeben von Fränkel und Bock — hervorgeht.

Er urteilt: „Wenn wir . . . die Übersetzung der Sprache und dem Ausdruck nach beurteilen, so weiß ich nicht, ob bisher von irgend einem Christen eine so edle Version des Pentateuchs geliefert worden . . . Vielleicht trägt eben diese Arbeit zur Kultivierung des guten Geschmacks und der Sprachkunde unter der jüdischen Nation bei." Döderlein nennt den Verfasser den „würdigen und scharfsinnigen Mendelssohn". „Wir sehen wohl, daß der Geist des ganzen Buches nicht in einer christlichen Rezension beschrieben werden kann: daß er dem Judentum ein weit wichtigeres Geschenk als dem Christen ist, . . . das ist für diese . . . Nation ein großes wirksames Mittel zur Aufklärung in den Wissenschaften, in Sprachkenntnis und im Geschmack, und hierdurch auch zur Veredlung ihrer Religionsbegriffe werden kann: und bei dieser Hoffnung segnen wir den Mann, der das Werkzeug dazu ist!" In der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (44. Bd., 1. Stück, S. 227 ff.) findet sich gleichfalls eine lobende Besprechung der Mendelssohnschen Übersetzung. Nur wird hier das Sprachliche etwas beanstandet. —

Im Jahre 1781 starb Lessing. Er hatte seinem Freunde Mendelssohn noch kurz vor seinem Tode ein unvergängliches Denkmal in dem „Nathan" gesetzt[1]. Herder — von dem man es nach der kühlen Begegnung in Pyrmont kaum erwartet hätte — näherte sich jetzt Mendelssohn wieder. Dem sachlichen Urteil unseres Philosophen hatte er sich schon vorher brieflich unterworfen. So schrieb er am 10. Oktober 1779 an Mendelssohn — bei der Übersendung seines Buches „Von der Zukunft des Herrn" — (aus Herders Nachlaß, Bd. II, S. 217): „Ich übergebe es dem rechtschaffenen Israeliten, den ich von Herzen hochschätze, als ein Zeichen dieser Hochachtung und als ein Buch in seiner Sprache, in den Bildern seiner Propheten und Lehrer geschrieben. Sie können . . . der beste Richter sein, ob die Bilder, rein und klar, das bedeuten, was ich sie bedeuten lasse, und ob ich den Zusammenhang des Buchs, der eben auch aus den Ideen Ihrer Nation ist, getroffen." Jetzt kam er mit der persönlichen Bitte an Mendelssohn — vom 21. Februar 1781 —, den Platz Lessings bei ihm auszufüllen (a. a. O. S. 221): „Lassen Sie sich, lieber Mendelssohn, erbitten, gewissermaßen seinen [Lessings] Platz in mir ausfüllen und mir etwas näher zu sein, als Sie's sind. Eine Reihe von Zufällen und Um-

[1] Minor: D. N. L., Bd. 73, S. 213: „Als Lessings Freund und als Urbild des Nathan ist Mendelssohn unsern Augen immer gegenwärtig: er ist gewissermaßen der Idealjude in unserer Literatur."

ständen . . . hat Sie . . . entfernter gegen mich gemacht, als ich's wünsche[1]. . . . Ich begehre nicht Ihre Freundschaft, die sich nicht antragen läßt; . . . aber Ihre Gutmütigkeit, Ihr unverhohlenes Wohlwollen in Sachen, wo wir doch einerlei Zwecke im großen ganzen, wenngleich in so verschiedenen Sphären, zu befördern haben, dies wünsche, dies erbitte ich mir, da ich Sie so innig und aufrichtig hochschätze und liebe, auch mit jedem Jahre des Lebens lieber gewinne . . . Unser armer Erdball dreht sich noch der reinen Sonne so fern, und so abwechselnd in Witterungen und Jahreszeiten, daß wir uns einander in Meinungen nicht quälen und verfolgen sollten . . . Leben Sie wohl, liebster Mendelssohn, und sparen Sie sich, so viel an Ihnen ist, unserer Erde. Da Lessing hin ist, hat Deutschland Sie, wenn Sie auch nur stillwirkender Zeuge sind, vor so vielen anderen nötig." Wenngleich das persönliche Verhältnis Herders zu Mendelssohn auch durch diesen brieflichen Versuch nicht inniger wurde als bisher, so ließ doch Herders Verehrung für Mendelssohns Leistungen und Charakter nicht nach. Noch in den „Briefen zur Beförderung der Humanität", 1796, sagt er (Herder, Bd. 18, S. 130): „Mendelssohn . . . wird in der philosophischen Kritik Deutschlands lange noch als ein schätzbarer, verdienter Name gelten." Und in der „Adrastea" 1802 (Bd. XXIV, S. 73): „Gemeinschaftliche Kultur der Seele vereinigt die Menschen aller Zeiten, Gegenden und Völker. Wer denkt bei Spinoza, Mendelssohns, Herz' philosophischen Schriften daran, daß sie von Juden geschrieben wurden?" In Hinsicht auf Mendelssohns sprachliches Können bemerkt er in der „Kalligone", 1800 (Bd. XXII, S. 305): „Fortan darf niemand sich einer Sprache schämen, in der Lessing und Mendelssohn schrieben." In den „Briefen, das Studium der Theologie betreffend" (Bd. X, S. 137) spricht er von dem biblischen Buch „Der Prediger" und rühmt Mendelssohns Übersetzung, „dessen ehrerbietigen, philosophischen Ton" er manchem der christlichen Ausleger wünschte. In seinem Aufsatz über Lessing heißt es (Herder: Zerstreute Blätter, zweite Samml., S. 392 f.): „Das Glück führte ihm einen edlen Gehilfen zu, Moses Mendelssohn, zwei Männer, die sich . . . als philosophische Freunde schätzten und liebten . . . Zwei solche Menschen, am Geist hell und im Herzen rein, ohne politische Hindernisse und Nebenumstände, traten verbunden zu diesem Werk [den Lit. Briefen], das noch manche Zeit hin das Deutsche Journal genannt

[1] Herders Bruch mit Nicolai hatte auch dazu beigetragen.

werden sollte ... Mendelssohn behielt seinen geprüften Charakter bis zum Ende."

Auf Veranlassung Mendelssohns, an den sich die bedrückten Elsässer Juden gewandt hatten, damit er ihnen eine Denkschrift für die französische Regierung ausarbeiten solle, veröffentlichte der Kriegsrat Ch. W. Dohm im Jahre 1781 die aufsehenerregende Schrift: „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden". Dieses Werk wurde wiederum für Mendelssohn die Anregung zu einer Vorrede, die er der Übersetzung der „Rettung der Juden" von Manasseh Ben Israel voransetzte. Dohm selbst rühmt sich (in der Einl. zum 2. Teil seiner Schrift, S. 19), daß seine Schrift u. a. den Anhang Mendelssohns „in seiner vortrefflichen, weisen Vorrede zu Manasseh Rettung der Juden" veranlaßt habe. Herder sagt von Mendelssohns Abhandlung (Bd. XV, S. 129), daß sie eine Vorrede sei, „die eines Buchs wert ist. Welche sanfte Stimme der Weisheit und Menschenliebe, die in ihr spricht! Und wie genau, wie durchdacht sind alle Worte dieser lieblichen Stimme! Über Materien, worüber man sonst nur brauset und Wind macht, über Toleranz, Religionsfreiheit, Völkerliebe, Menschenduldung spricht sie mit philosophischen Gründen, mit Beispielen aus der Geschichte, hie und da auch mit weiser Einschränkung ... Sie werden dem hellen, menschenliebenden Wesen, der dies schrieb, danken. Ich glaube, es ist Pascal, der's bemerkt, wie wohl es einem werde, wenn man statt eines Schriftstellers einen Menschen in einem gedruckten Buch reden höre; noch wohler wird's einem, wenn dieser Mensch zugleich ein Weiser ist: denn nur weise Menschen sollten Schriftsteller werden."

Durch seine dem Judentum und der jüdischen Wissenschaft zugewandten Bestrebungen[1] wurde Mendelssohn allmählich eine Autorität auch auf diesem Gebiete für Andersgläubige. So wurde er von den Mitarbeitern des Entwurfes zum allgemeinen Landrecht oft über philosophische Grundsätze um Rat gefragt (M.s Werke, Bd. I, S. 28). Einer von diesen Mitarbeitern war E. F. Klein, den Mendelssohn in Berlin kennen lernte[2]. Klein hatte 1782 den Auftrag erhalten, über die bei dem Eide der Juden notwendigen

[1] Vgl. Berlin. Monatsschrift, Bd. IX, S. 317: „Über die frühe Beerdigung der Juden."

[2] Klein berichtet in seiner Selbstbiographie (bei Lowe, S. 53): „Engel, Mendelssohn, Dohm ... und andere nicht weniger schätzbare Gelehrte wurden meine Freunde."

Formalitäten zu berichten. Er sagte in seinem Bericht, „daß er sich deshalb mit dem berühmten Mendelssohn zusammengetan habe“ und fügt dessen Gutachten bei. In dem Zirkulare des Kgl. Justizministers betreffs der Judeneide vom 20. September 1783 heißt es: „Wegen der Judeneide wird den Collegiis hieneben eine Anweisung mitgeteilt, welche über diese Materie mit Zuziehung eines wegen seiner Kenntnisse und rechtschaffenen Denkungsart rühmlich bekannten jüdischen Gelehrten entworfen worden.“ Dohm und Klein gehörten einer gelehrten Gesellschaft an, in der u. a. auch Engel, Nicolai und Biester — der Herausg. der Berl. Monatsschrift — waren. Biester forderte im Jahre 1783 Mendelssohn in ehrenvoller Weise auf, die Mitgliedschaft dieser gelehrten Gesellschaft (als Ehrenmitglied) anzunehmen (M.s Werke, Bd. I, S. 30).

Im selben Jahr erschien Mendelssohns „Jerusalem“, das eine Fülle von Urteilen — für und wider das Werk — hervorrief. Herder schrieb am 4. Mai 1784 an Mendelssohn (aus Herders Nachlaß, Bd. II, S. 230f.): „An Ihrem „Jerusalem“ habe ich mit Geist und Herz viel Anteil genommen, und Sie über die mancherlei Chikanen beklagt, die man hie und da dagegen erhoben. Aber, lieber Mendelssohn, rechnen Sie nicht mit zwei ungleichen Größen? Den Staat setzen Sie so vollkommen als er sein sollte, und — wo ist er? und zu einem solchen fügen Sie die Kirche. Ich gebe es zu, auch nach sehr reinen Grundsätzen; solange aber jener, wie Sie selbst nicht leugnen, mit den äußersten Unvollkommenheiten behaftet ist, solange wird auch sein pflegebefohlenes Kind, als corpus betrachtet, an seinen ungesunden Säften Anteil nehmen. Und da mags immer noch gut sein, wenn dies einigen Halt für sich hat und nicht ganz von seiner Nahrung abhängt. In Jerusalem droben oder im zukünftigen — freilich da wird niemand an Ihrer Theorie zweifeln. Leben Sie wohl, lieber Weiser, und lieben Sie mich, wie ich Sie liebe.“

Kant versichert in einem Brief an Mendelssohn vom 16. August 1783 (Bd. X, S. 323 ff.), daß von der Nervenschwäche, an der Mendelssohn leide, im „Jerusalem“ nichts zu spüren sei: „Herr Friedländer wird Ihnen sagen, mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich Ihren Jerusalem gelesen habe. Ich halte dieses Buch vor die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu ver-

einigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetrauet hätte, und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Notwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unsererseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspunkte vereinigen muß; denn alle das Gewissen belästigende Religionssätze kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht."

Garve urteilte über Mendelssohns Schrift (Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste, 62. Bd., 2. Stück, S. 189): „Ich würde geneigt sein, seine Schrift, Jerusalem betitelt, für die ausgearbeitetste und vollkommenste in Absicht des Stils zu halten." Ein andermal sagt er (Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten, S. 95 f.): „Sie [die Schrift „Jerusalem"] vereinigt nach meinem Urteil alles, was einer Schrift Eingang und Beifall in den Gemütern der Leser verschaffen kann, das, wodurch alle guten Schriften von jeher ihn erhalten haben: vollkommene Deutlichkeit in den einzelnen Gedanken, einen leichten und lichtvollen Zusammenhang in dem Fortschritt derselben; einleuchtende und nützliche Wahrheit an vielen Stellen, und allenthalben die Ausdrücke von edlen und tugendhaften Gesinnungen bei dem Verfasser." Dohm nennt Mendelssohns „Jerusalem" „ein herrliches Meisterstück" (Denkwürdigkeiten, Teil II, S. 353 ff.), eine Schrift, „in der so viele vortreffliche Ideen, so reicher Stoff zum Denken und weitern Untersuchungen, so viele lichtvolle Aufklärungen und so viel edle Gesinnung, mit so viel Geist und Verstande geordnet da liegen." Er redet Mendelssohn als „edlen Weisen" an und sagt, daß er stolz sei, ihn seinen Freund nennen zu dürfen.

Hamann schrieb am 4. August 1783 an Herder (Hamann-Roth, Bd. V, S. 350): „Mendelssohns Jerusalem habe ich fast dreimal durchgelesen und weiß immer weniger, was er sagen will. Es ist mir zwar lieb, daß er ein Jude ist, aber ich verdenke es ihm noch mehr, einer zu sein." Er veröffentlichte 1784 eine geharnischte Gegenschrift: „Golgatha und Scheblimini" (Hamann-Roth, Bd. VII, S. 17 ff.), die durch ihre „unbezahlbaren Bonmots" keinem geringeren als Goethe ein großes Vergnügen bereitete (Goethes Briefe an

Frau von Stein, Bd. II, S. 114 f.). Freilich war Goethe wenig vertraut mit der angegriffenen Schrift Mendelssohns, wie er selbst bekennt. Hamann behauptete von seiner Abhandlung, daß sie „aus lauter Stellen des Mendelssohnschen Jerusalems zusammengesetzt und den Wolfianischen Spitzfindigkeiten entgegengesetzt" sei, „womit er [M.] seine Unwissenheit des Judentums und seine Feindschaft gegen das Christentum, welche er religiöse Macht nennt, zu bemänteln gesucht." In diesem Tone ist die Schrift selbst gehalten. Bezeichnend für Hamanns Art ist eine Äußerung von ihm, in einem Brief an seinen Freund F. H. Jacobi, vom 18. Februar 1786 (Jacobis Werke, Bd. IV, 3. Abtlg., S. 160): „Ich habe in diesen Tagen nichts als das „Jerusalem" studiert, fast wie ein neues Buch. Es war hohe Zeit, um mein Golgatha nicht ganz auszuschwitzen, das ich, wenig gefehlt, bald selbst nicht mehr verstehe." In einer andern, ganz krausen, kaum verständlichen Schrift Hamanns, die voll von gewaltsamen, gelehrten Anspielungen ist, dem „Fliegenden Brief an Niemand den Kundbaren" (Hamann-Roth, Bd. VII, S. 102 ff.), wirft er die Frage auf, „warum der jüdische Weltweise zum Fähnlein und Lämplein seiner zweispännigen Schrift [Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum] den alten, kleinen Namen einer bösen, schädlichen, aufrührerischen und deshalb zum andern Male unwiederbringlich zerstörten Stadt aufgesteckt hat . . . Es ist ein ebenso außerordentlicher als wesentlicher Mangel des ganzen Buchs, daß es demselben an einer schulgerechten Erklärung des Hauptbegriffes fehlt, den der letzte Berlinische Wolfianer[1] sich von religiöser Macht zusammengesetzt haben mag . . . Mit solchem Blendwerke dädalischer Sophisterei stahl der selige Mendelssohn das Herz und die Bewunderung der meisten Leser."

Einen begeisterten Anhänger seiner Schrift fand Mendelssohn in Mirabeau, der im Jahre 1787 ein Buch „Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des juifs" veröffentlichte. In der Vorrede spricht er von dem „excellent caractère de l'auteur du Phédon", der sich besonders in dem Streit mit Lavater offenbart habe. Bezeichnend ist gleich der Beginn der Schrift, in der Mirabeau Mendelssohn folgendermaßen schildert: „Un homme jetté par la nature au sein d'une horde avilie, né sans aucune espèce de fortune, avec un tempérament faible et même infirme, un caractère timide, . . . s'est élevé au rang des plus grands écrivains que ce

[1] Dieser Ausdruck stammt von Büsching (Wöchentliche Nachrichten, Jahrgang 14, Stück 12, S. 94).

siècle ait vu naître en Allemagne. L'un des premiers, si ce n'est le premier, il a donné à une langue, qui n'était pas même la sienne, de la clarté, du nombre, de la grace, de l'énergie. Les Allemands lui ont décerné le titre de Platon moderne . . . Plus remarquable encore par ses vertus que par ses talents, il a influé sur sa nation et peut-être à un certain point sur le pays où le sort l'avait fixé par l'ascendant d'une raison profonde et d'une conduite si pure que le bigotisme et la calomnie ne l'ont pas même ternie . . . cet homme, ce philosophe Juif mérite quelque curiosité." Es folgt die „Notice sur M. M. et ses ouvrages", in der Mirabeau u. a. sagt: „C'est en général par une morale usuelle, une grande justesse d'esprit, une inflexible probité, une douce et bienfaisante tolérance, une sensibilité fort active, une raison très messurée que Mendelssohn a été profondement respectable, plutôt encore que par ses talents littéraires." Mit besonderer Wärme äußert sich Mirabeau über Mendelssohns „Jerusalem": „La Jérusalem de Mendelssohn . . . mérite d'être traduite dans toutes les langues de l'Europe."

Justus Möser — der Verfasser der „Patriotischen Phantasien" — versichert Nicolai in einem Brief vom 20. Februar 1784 (Mösers Werke, Bd. X, S. 188): „Herrn Mendelssohns Jerusalem habe ich schon zweimal gelesen, und ich wüßte nicht, daß mir kürzlich ein Werk so gefallen hätte als dieses." Doederlein besprach das Werk in seiner „Theologischen Bibliothek" (2. Bd., 10. Stück, S. 885 ff.): „Mit wahrem Vergnügen zeigen wir eine Schrift an, die . . . an innerm Gehalt, an Präzision der Ideen und des Ausdrucks und an Wichtigkeit und Fruchtbarkeit der Sachen vor vielen den Vorzug und den Beifall des Denkers verdient. Der scharfsinnige Geist Mendelssohns hat sich nicht darinnen verleugnet, und man findet ihn auch da noch, wo man nicht mit ihm zufrieden sein kann, wo ihn Liebe zu seinem Volk, Begierde, ihnen bürgerliche Rechte zu erkämpfen, und Eifer in Widerspruch zu Behauptungen verleitet, die weder die Vernunft billigt, noch die Erfahrung bestätigt." Ein Berliner Prediger, Zöllner, verfaßte eine besondere Schrift: „Über Moses Mendelssohns Jerusalem". Bei aller Anerkennung Mendelssohns ist er in den Hauptpunkten anderer Meinung als jener. Nicht zufrieden mit Mendelssohns Schrift war Michaelis, der sie in seiner „Orientalischen und Exegetischen Bibliothek" (22. Teil, Nr. 326, S. 59 ff.) besprach. Er sagt darin: „Mendelssohn ist in seiner Lehre ein wahrer Jude, noch dazu ein Rabbanite und gerade an den Orten,

wo ich nicht verhehlen konnte, daß ich so sehr anders denke, war mein Widerspruch nicht sowohl gegen Moses Mendelssohn, als gegen den Rabbaniten.“ In der „Bibliothek der neuesten theologischen und schönen Literatur“ (Zürich 1784, Bd. I, Stück 1, S. 49 ff.) findet sich eine ausführliche, lobende Besprechung von Mendelssohns „Jerusalem“.

Auf die Veröffentlichung des „Jerusalem“ folgte Mendelssohns Psalmenübersetzung, die er 1783 herausgab, und die noch Alex. von Humboldt als eine „treffliche Übertragung“ bezeichnete (A. von Humboldt: Kosmos, Bd. II, S. 119). Karl Lessing sagt von ihr, in einem Brief an seinen Bruder (Lessing-Hempel, Bd. II, 2. Abteilung, S. 350 f.): „Ich bekomme durch sie von dem Sänger David und der ganzen hebräischen Poesie einen ganz andern Begriff . . . . Was wird man zu seinen Erklärungen der Psalmen sagen, welche wir Christen bisher für eine Weissagung auf Jesum gehalten? In unsern Himmel können wir ihn [M.] unmöglich aufnehmen, so gern ich auch bei ihm bin. Ich für mein Teil will ihn noch auf dieser Erde recht nutzen und seiner Freundschaft keine Schande zu machen suchen. Wie ich von andern Juden höre, macht er sich auch nicht viel daraus.“ — Michaelis besprach die Übersetzung in seiner „Orient. Exeg. Bibliothek“ und bemerkt (22. Teil, Nr. 325, S. 46 ff.): „Es ist nicht nötig, die Leser auf dieses Buch aufmerksam zu machen, denn seines Verfassers Name ist wohl schon allein genug, ihm nicht bloß Aufmerksamkeit, sondern auch gute Aufnahme zu verschaffen.“ So stand es um Mendelssohns Ansehen bei seinen Zeitgenossen zu damaliger Zeit! Ähnlich wie Michaelis äußert sich der Rezensent des „Teutschen Merkur“ (August 1783, Anzeiger S. CXIV f.). In Boies „Deutschem Museum“ beginnt eine Besprechung der Psalmenübersetzung (1788, I. Bd., S. 442 ff.): „Von einem Mann, wie Mendelssohn war, ließ sich freilich schon erwarten, daß er in keiner Art der Geistesprodukte, womit er das Publikum zu beschenken für gut finden möchte, etwas Mittelmäßiges oder gar Schlechtes liefern würde; eben darum, weil er Mendelssohn war. Und davon zeugen nun auch alle seine Schriften. Er mag als Philosoph, als Dichter oder als Übersetzer erscheinen, so ist es immer der gute und große Kopf, den man überall bemerkt und mit Nutzen und Vergnügen lieset.“ David Friedländer, der Freund und Schüler Mendelssohns, brachte in der Berl. Monatsschrift eine anerkennend würdigende Besprechung der Psalmenübertragung, die er eine „meisterhafte Übersetzung“ nennt (8. Bd., 12. Stück, S. 523 ff.).

In Mendelssohns letzte Lebensjahre fällt sein Streit mit F. H. Jacobi, der gewissermaßen als ein geschichtliches Symptom aufzufassen ist: die Schwärmerei, oder sagen wir allgemeiner: die Romantik kämpft gegen die Aufklärung. — Den Zankapfel in dem genannten Streite bot der sogen. „Spinozismus" Lessings. Jacobi hielt Lessing — nach einem Gespräch, das er mit ihm im Juli 1780 gehabt hat — für einen überzeugten Spinozisten, was, nach seiner Auffassung, gleichbedeutend mit Atheisten war. Auf den Wunsch Mendelssohns, der von einer dritten Person[1] von diesem Gespräch gehört hatte, teilte Jacobi am 4. November 1783 Mendelssohn seine ganze Unterredung mit Lessing mit. Mendelssohn versuchte, um das Andenken seines Freundes zu retten, die Jacobi'sche Auffassung von Lessings Spinozismus und Atheismus zu widerlegen. So kam es zu einem sich immer mehr zuspitzenden Briefwechsel zwischen Jacobi und Mendelssohn, den ersterer dann im Jahre 1785 in seiner Schrift „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn M. M." veröffentlichte. Jacobi scheute sich nicht, Mendelssohn anzugreifen, obwohl er wußte, daß sowohl Lessing als auch Lichtenberg ihn „für den hellsten Kopf, den vortrefflichsten Philosophen und den besten Kunstrichter unseres Jahrhunderts" gehalten hatten (aus Jacobis Nachlaß, Bd. I, S. 28 f.), daß Lessing ihn unter seinen Freunden am höchsten geschätzt hatte (Jacobis Werke, IV. Bd., 1. Abtl., S. 41 f.). Im selben Jahre wie das „Spinoza-Büchlein" erschienen Mendelssohns „Morgenstunden", in denen er eine Widerlegung des Pantheismus versuchte[2]. Aber der Streit mit Jacobi war dadurch nicht aus der Welt geschafft; im Gegenteil: die widerstrebenden Ansichten wurden nur um so heftiger. Die Kontroverse mit Jacobi war Mendelssohn, dem jedes öffentliche Streiten — wie wir schon in der Angelegenheit mit Lavater gesehen haben — äußerst zuwider war, sehr ungelegen, zumal sein schwacher Gesundheitszustand ihm in jener Zeit jede geistige Anstrengung untersagte. Gleichwohl konnte er jetzt — nach der Veröffentlichung der Spinoza-

[1] Elise Reimarus, die Tochter des Hamburger Philosophen, die M. im März 1783 in Berlin kennen lernte und ihn einen „der edelsten Wahrheitsforscher" nennt (Zöppritz: Aus Jacobis Nachlaß, Bd. I, S. 66 f.). Ein andermal sagt sie von M. (Jacobis Werke, Bd. IV, 1. Abtlg., S. 38): „Er ist ganz, wie ich ihn mir dachte, unwiderstehlich, einnehmend durch die überall aus ihm redende Güte des Herzens und hervorleuchtende Klarheit seines Geistes."

[2] Jacobi übersandte fast zur selben Zeit M. seine Schrift, als dieser ihm seine „Morgenstunden" schickte.

briefe — nicht schweigen. So ging er an die Ausarbeitung der öffentlichen Rettung Lessings. Die Schrift „An die Freunde Lessings" wurde sein letztes Werk. Jacobi sprach sein — begreiflicherweise — abfälliges Urteil über die „Morgenstunden" in einem Brief an Goethe vom 14. Dezember 1785 aus (Briefwechsel zwischen Goethe und Jacobi, S. 96 ff)[1]. Der Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi wurde von den Zeitgenossen mit lebhafter Anteilnahme betrachtet und beurteilt. Für Hamann, der sich immer mehr von Mendelssohn entfernt und inzwischen eng an Jacobi angeschlossen hatte, bedeutete diese Angelegenheit Wasser auf seine Mühle. Er erzählt in einem Brief an Jacobi, vom 15. Januar 1786, daß auch Herder auf seiner — Hamanns — Seite stünde (Jacobis Werke, Bd. IV, 3. Abtlg., S. 143): „Herder beurteilt Mendelssohn ebenso wie ich: „Er ist zu alt und ein zu elastischer Philosoph der deutschen Nation und Sprache, daß er sich belehren ließe, und ein zu pfiffiger Ebräer, als daß ein ehrlicher Christ mit ihm auskäme"." In dieser Tonart geht es weiter. — M. Claudius veröffentlichte „zwei Rezensionen in Sachen der Herren Lessing, M. Mendelssohn und Jacobi" (Claudius' Werke, 5. Teil, S. 117 ff.). Er steht im großen ganzen auf seiten Jacobis. Zum Schluß sagt er: „Herrn Mendelssohns Bekanntschaft ist mir nicht beschieden gewesen. Aber ich habe ihn als einen hellen, forschenden Mann mit vielen anderen geachtet; und als Jude habe ich, wie man sagt, ein tendre für ihn, um seiner großen Väter und meiner Religion willen." Durchaus auf dem Boden der Jacobi'schen Glaubensphilosophie steht Th. Wizenmann. So nimmt es nicht wunder, daß seine Schrift „Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohnschen Philosophie", die er im Anschluß an den Spinoza-Streit veröffentlichte, von vornherein gegen Mendelssohn gerichtet ist. Er mußte — seiner ganzen Richtung nach — Mendelssohn ablehnend gegenüberstehen. Er erzählt einmal (Goltz: Wizenmann, Bd. II, S. 177) von seinen früheren philosophischen Studien und sagt: „Damals schon — 1780 — wollte ich den Phaedon widerlegen und weiß noch, wie ich mit dem Fuß auf die Erde stampfte, als ich den Sophismen zum erstenmale auf den Grund sah." In einem Brief vom 16. Mai 1781 sagte er (a. a. O. Bd. I, S. 145 ff.): „Ich habe dieser Tage M.s Phaedon wieder gelesen . . . und habe besonders

[1] Die ausführlichen Zitate müssen wegen Raummangels unterbleiben.

genau auf die Beweise von der Simplizität der Seele acht gehabt. Aber so viel Respekt ich vor dem Manne haben muß, so sehr scheint er mir in diesem Falle Sophist zu sein . . . Ich glaube, sein Hauptsophisma gefunden zu haben: daß er Begriffe teilt, die er nicht teilen, sondern zusammenbetrachten sollte." Und doch hatte Wizenmann vor dem Spinoza-Streit den zweiten Abschnitt von Mendelssohns „Jerusalem" in einem Brief an Jacobi vom 12. Dezember 1784 sehr anerkennend beurteilt (a. a. O. Bd. II, S. 55): „Mendelssohns zweiter Abschnitt enthält vortreffliche Gedanken, die mir zum Teil neu waren und mir neues Licht ins Christentum verliehen. Es ist mir nicht denkbar, wie ein Mann, ohne Vorurteil, das Judentum so rein darstellen und das Christentum leugnen kann." —

Die „Allg. D. Bibliothek" rügt den anmaßenden Ton Jacobis Mendelssohn gegenüber aufs heftigste, besonders den Brief vom 21. April 1785, der als Beilage zu den Spinozabriefen erschienen war (68. Bd., 2. Stück, S. 339 ff.): „Es herrscht darin ein Übermut, den sich der größte Mann gegen den schwächsten Gegner in einem gelehrten Briefwechsel zu zeigen schämen würde. Und nun denke man sich einen Jacobi gegen einen Mendelssohn! Den Urheber einiger fliegenden Blätter gegen den Verfasser des Phaedons und der Briefe über die Empfindungen! . . . Alles dieses wird denen noch auffallender, welche den edlen Mann persönlich gekennet und oft Gelegenheit gehabt haben, des verewigten Moses Mendelssohns Bescheidenheit näher zu kennen. Er, der sich seiner überwiegenden Vorzüge in Gegenwart derer, die geringere Ansprüche auf Ruhm hatten, so gern entäußerte, so willig andern Gerechtigkeit widerfahren ließ, und jungen aufblühenden Genieen durch seine Aufmerksamkeit auf ihre Versuche Zutrauen zu sich selbst einzuflößen suchte. Es scheint fast, Herr Jacobi habe ganz vergessen, daß er als Gelehrter sich doch wahrhaftig mit Moses Mendelssohn gar nicht messen darf." Das Urteil über die „Morgenstunden" erwuchs demnach aus einem zwiefachen Interesse: aus der Teilnahme an dem Streit Mendelssohns mit Jacobi und aus der Aufmerksamkeit für das reife Werk eines anerkannten Philosophen. Die bedeutsamste Beurteilung der „Morgenstunden" erfolgte durch Kant, dem M. ein Exemplar zugehen ließ (Kant, Bd. X, S. 389). Der Gegensatz Mendelssohns zu Kant, der das Wissen vom Glauben, die theoretische von der praktischen Vernunft getrennt und die Unmöglichkeit der Erkenntnis von Gott

und Seele als Substanzen dargetan hatte[1], tritt hier deutlich hervor. Persönlich stand Kant freilich auf seiten Mendelssohns in dem Streit mit Jacobi. Hamann berichtet am 4. März 1786 an Jacobi (Jacobis Werke, Bd. IV, 3. Abtlg., S. 175 f.): „Ich habe gestern Kant besucht, der voll von der Mendelssohnischen Sache ist. Wir waren weit voneinander in unseren Urteilen." Aber sachlich konnte Kant mit den „Morgenstunden" nur bedingt einverstanden sein. Er schrieb Ende November 1785 an Schütz, den Redakteur der „Jenaer Allg. Lit. Zeitung" (Kant, Bd. X, S. 405 f.): „Obgleich das Werk des würdigen M. in der Hauptsache für ein Meisterstück der Täuschung unserer Vernunft zu halten ist, wenn sie die subjektiven Bedingungen ihrer Bestimmung der Objekte überhaupt für Bedingungen der Möglichkeit dieser Objekte selbst hält, eine Täuschung, die in ihrer wahren Beschaffenheit darzustellen und den Verstand davon gründlich zu befreien gewiß keine leichte Arbeit ist; so wird doch dieses treffliche Werk außerdem, was in der Vorerkenntnis über Wahrheit, Schein und Irrtum Scharfsinniges, Neues und musterhaft Deutliches gesagt ist, und was in jedem philosophischen Vortrage sehr gut angewandt werden kann, durch seine zweite Abteilung in der Kritik der menschlichen Vernunft von wesentlichem Nutzen sein. Denn da der Vf. in der Darstellung der subjektiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft endlich dahin gelangt, die Schlußfolge zu ziehen, daß nichts denkbar sei, ohne sofern es von eben einem Wesen wirklich gedacht wird, und überhaupt ohne Begriff kein Gegenstand wirklich vorhanden sei, und daraus folgert, daß ein unendlicher und zugleich tätiger Verstand wirklich sein müsse; weil nur in Beziehung auf ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit Prädikate der Dinge von Bedeutung sein können; da auch in der Tat in der menschlichen Vernunft und ihren Naturanlagen ein wesentliches Bedürfnis liegt, gleichsam mit diesem Schlußsteine ihrem freischwebenden Gewölbe Haltung zu geben, so gibt diese äußerst scharfsinnige Verfolgung der Kette unserer Begriffe, in der Erweiterung derselben bis zur Umfassung des Ganzen, die herrlichste Veranlassung und zugleich Aufforderung zur vollständigen Kritik unsers reinen Vernunftvermögens, und zur Unterscheidung der bloß subjektiven

[1] Vgl. besonders die Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises der Beharrlichkeit der Seele (im Phaedon) in den Paralogismen der K. d. r. V. Sie wird auf Grund der Unterscheidung zwischen der „extensiven" und der „intensiven" Größe dargetan.

Bedingungen ihres Gebrauchs von denen, dadurch etwas vom Objekte Gültiges angezeigt wird. Dadurch muß denn reine Philosophie notwendig gewinnen . . . Man kann dieses letzte Vermächtnis einer dogmatisierenden Metaphysik zugleich als das vollkommenste Produkt derselben, sowohl in Ansehung des kettenförmigen Zusammenhangs, als auch der ausnehmenden Deutlichkeit in Darstellung derselben, ansehen, und als ein nie von seinem Werte verlierendes Denkmal der Scharfsinnigkeit eines Mannes, der die ganze Stärke einer Erkenntnisart, der er sich annimmt, kennt, und sie in seiner Gewalt hat, an welchem also eine Kritik der Vernunft, die den glücklichen Fortgang eines solchen Verfahrens bezweifelt, ein bleibendes Beispiel findet, ihre Grundsätze auf die Probe zu stellen, um sie darnach entweder zu bestätigen oder zu verwerfen." Diesen Brief druckte Schütz am Schluß seiner Besprechung der „Morgenstunden" in der Allg. Lit. Zeitung (1786, Nr. 1 und Nr. 7) ab, als „Urteil eines Mannes, der sich in diesem Felde längst zu einer vollgültigen Stimme legitimiert hat". Schützens eigene Kritik ist im Sinne der Kantischen gehalten. Voll Anerkennung spricht er über Mendelssohns Stil: „Man soll zwar so wenig allen Verfassern Einen Stil, als allen Bäumen Eine Rinde wünschen, aber dennoch scheint uns Mendelssohns Schreibart . . . für die Philosophie die zuträglichste zu sein. So frei von aller Sucht nach blendendem Schmucke und doch so elegant; so scharfsinnig und doch so deutlich; so wenig auf Rührung dem Scheine nach arbeitend und doch so eindringend, — wenn sich die Muse der Philosophie eine Sprache erkiesen sollte, so würde sie diese wählen!" Eine eingehende Besprechung der „Morgenstunden" lieferte Kant in seinen „Bemerkungen zu L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden" (Bd. VIII, S. 149ff.): „In den „Morgenstunden" bedient sich der scharfsinnige Mendelssohn, um dem beschwerlichen Geschäfte der Entscheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu sein, zweier Kunststücke, deren sich auch wohl sonst bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich den Streit entweder gütlich beizulegen, oder ihn als für gar keinen Gerichtshof gehörig abzuweisen." Kant geht dann im einzelnen auf diese beiden „Maximen" ein. Die erste besteht darin, alle philosophischen Streitigkeiten für bloße Wortstreitigkeiten zu halten; Kant bestreitet diesen Grundsatz aufs eindringlichste. Die zweite Maxime geht darauf aus, alle Fragen nach dem An-

sich-selbst-Sein eines Dinges abzulehnen; Kant hingegen meint, daß die Frage, was die Objekte als Dinge an sich selbst sein mögen, „ganz und gar nicht für sinnleer" gehalten werden kann. In dem Aufsatz „Was heißt sich im Denken orientieren?" geht Kant von der Mendelssohn-Jacobi'schen Streitigkeit aus. Er will zeigen (Kl. Schriften, S. 121 ff.), „daß es in der Tat bloß die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einstimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, sondern, wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloß die eigentliche reine Menschenvernunft sei, wodurch er's nötig fand und anpries, sich zu orientieren". Von den Beweisen für das Dasein Gottes in den „Morgenstunden" meint er: „Sie leisten nichts zum Behuf einer Demonstration. Darum sind sie aber keineswegs unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen schönen Anlaß diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen der subjektiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft zu der vollständigen Erkenntnis dieses unseres Vermögens geben, als zu welchem Behuf sie bleibende Beispiele sind; so ist das Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objektive mangeln, und wir dennoch zu Urteilen genötigt sind, immer noch von großer Wichtigkeit; nur müssen wir das, was nur abgenötigte Voraussetzung ist, nicht für freie Einsicht ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs Dogmatisieren eingelassen haben, nicht ohne Not Schwächen darzubieten, deren er sich zu unserem Nachteil bedienen kann. Mendelssohn dachte wohl nicht daran, daß das Dogmatisieren mit der reinen Vernunft im Felde des Übersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sei, und daß nur Kritik eben desselben Vernunftvermögens diesem Übel gründlich abhelfen könne." Der genannte Professor Jakob sagte in einem Brief an Kant vom 26. März 1786 (Kant, Bd. X, S. 413 f.): „Mendelssohn verdient, daß seine Schrift mit Beifall aufgenommen wurde, und ich glaube, ein jeder, der auch seiner Meinung nicht ist, wird ihm für die ihm so eigene lichtvolle Auseinandersetzung der bisherigen Beweise fürs Dasein Gottes danken."

In abfälligster Weise äußerte sich Hamann über die „Morgenstunden". Die Bemerkung, daß er über diesem Buche beinahe eingeschlafen sei (Gildemeister: Hamann, Bd. V, S. 115 f.) zählt noch zu den gelinden Ausdrücken. „Ich habe diesen Nachmittag

wieder von vorn angefangen," schrieb er am 11. Januar 1786 an Jacobi (a. a. O. S. 188 f.), „und finde statt Geist und Wahrheit bona verba, praetereaque nihil. Einer von beiden muß blind sein, der jüdische Philosoph oder ich. Es ist eitel Taschenspielerei und Gaukelei mit ihrem Suchen und Finden der Wahrheit. Es ist keine Kunst zu finden, wenn man die Sache selbst hingelegt hat, wo man sie hernehmen will." Und am 25. März 1786 (a. a. O. S. 267 f.): „Gestern setzte ich noch einmal an, die Morgenstunden zu lesen. Es sind nichts wie Wasserblasen, und wenn es mir glückt, wie ich noch immer hoffe und glaube, so soll es an einem schreienden Beweise von der Blindheit der Berlinischen Bewunderung und Schwärmerei nicht fehlen." An Jacobi — und in seinem Sinne — schrieb Goethe am 1. Dezember 1785 (Briefwechsel zwischen Goethe und Jacobi, S. 95): „Was hast du zu den Morgenstunden gesagt und zu den jüdischen Pfiffen, mit denen der neue Sokrates zu Werke geht? Wie klug er Spinoza und Lessing eingeführt hat. O du Criste, wie schlimm wird dir's ergehen!" Wizenmann urteilt — ein wenig von oben herab — (von der Goltz: Wizenmann, Bd. II, S. 128): „Ich lese Mendelssohns Morgenstunden, ein Buch, das sich auf Jacobis neueste Schrift ganz genau bezieht, übrigens seichter Art ist." Ganz anders lautete das Urteil Gleims, in einem Brief an Herder vom 10. November 1785 (Von und an Herder, Bd. I, S. 114 f.): „Diese Nacht . . . las ich Mendelssohns Morgenstunden und freute mich herzlich darüber, daß ich alles von Lessing Gesagte so fand, wie ich's selbst gesagt hätte oder hätte sagen mögen. Mendelssohn ist doch ein Mann Gottes!" Ähnlich urteilte Garve in einem Brief an Zollikofer vom 3. Januar 1786 (Briefwechsel zw. Garve und Zollikofer, S. 373 ff.): „Was für eine ganz andere Arbeit [als Jacobis] ist Moses seine [die Morgenstunden]! Das Licht, das dem Leser auch aus den abgezogensten Spekulationen entgegenstrahlt, macht alles nicht nur leicht, sondern auch interessant. Die Bücher dieses Mannes sind zur Übung des Denkens vortrefflich." In einem Brief an Weiße vom 17. November 1785 sagt er von Mendelssohn — im Hinblick auf dessen „Morgenstunden" — (Briefe von Garve an Weiße, I. Teil, S. 227): „Der Mann macht alles so helle, was er vorträgt, daß man auf eine sehr angenehme und nützliche Weise, während der Lesung seines Buches, beschäftigt ist, auch wenn man durch dasselbe nicht neue Aufschlüsse bekommt, auch wenn man seinen Meinungen nicht beipflichtet." Biester rühmt die „Morgenstunden" in der Berl. Monatsschrift (Bd. VII,

S. 213): „Wer nur die Trefflichkeit und den Nutzen seiner „Morgenstunden“ bedenkt, zumal jetzt, da der Atheismus . . . so laut, wer den wichtigen Inhalt des zweiten Teils, um den uns sein früher Tod gebracht hat, bedenkt; der wird seinen Verlust in der Tat fast unersetzlich nennen.“ In den Göttingischen gelehrten Anzeigen wurden die „Morgenstunden“ gleichfalls günstig besprochen. Nur scheint dem Rezensenten der Versuch eines neuen Beweises für das Dasein Gottes bedenklich zu sein (8. Stück, S. 65 ff.). Der Kritiker der Allg. Deutschen Bibliothek spricht — bei der Beurteilung der „Morgenstunden“ — von Mendelssohn als „dem hellsten Verstande und dem reinsten wahrheitsliebendsten Herzen“ (68. Bd., 2. Stück, S. 311 ff.). Doederlein widmet in seiner Theologischen Bibliothek den „Morgenstunden“ eine ausführliche Abhandlung. Es heißt u. a. darin (3. Bd., 9. Stück, S. 639 ff.): „Wer den Wert der Gewißheit der Wahrheit und der natürlichen Religion und aller auf ihre Befestigung abzielenden Untersuchungen kennet und schätzt, wird es uns nicht verargen, daß wir uns bei einem Buche so lang aufgehalten haben, in dem einer unserer scharfsinnigsten Weltweisen die Gründe seiner Überzeugung darlegt und es mit der Präzision und Deutlichkeit tut, die auch tiefsinnigen Spekulationen Anmut und Interesse mitteilt.“

Mendelssohns letzte Schrift „An die Freunde Lessings“ erschien erst nach seinem Tode und fachte das Feuer des Für und Wider in dem Jacobi-Streite aufs neue an. Marcus Herz schrieb darüber an Kant am 27. Februar 1786 (Kant, Bd. X, S. 408 f.): „Was sagen Sie denn zu dem Aufruhr, der seit und über Moses' Tod[1] unter Predigern und Genies, Teufelsbannern und possigten Dichtern, Schwärmern und Musikanten beginnt, zu dem der Geheimrat zu Pimplendorf das Zeichen gab?“

Herder urteilte über Mendelssohns „Testament“, wie er und auch Goethe dessen letztes Werk nannten, in einem Brief an Gleim vom 17. Februar 1786 (Von und an Herder, Bd. I, S. 116): „Mendelssohn hat sein Testament gut gemacht, und aus Lessings Äußerungen auch in diesem Gespräche . . . kann nichts als Gutes

[1] M.s Tod wurde geradezu als eine Folge des Streites mit Jacobi hingestellt. K. Ph. Moritz schrieb im Hamburgischen Korrespondenten: „Lavaters Zudringlichkeit gab seinem Leben den ersten Stoß. Jacobi vollendete das Werk.“ Darauf bezieht sich die unmittelbar nach M.s Tode erschienene Schmähschrift des Pfarrers J. H. Schulz „Der entlarvte M. M.“; es verlohnt nicht, auf dieses Machwerk näher einzugehen. Vgl. die Besprechung Gothaische gel. Zeitungen 1787, 10. Stück.

folgen." Gleim erwiderte am 25. Februar 1786 (a. a. O. S. 117 f.): „Daß Herder Spinozist ist wie Spinoza, nicht wie Jacobi, Heide wie Sokrates, . . . Jude wie Mendelssohn, Christ wie Gleim, das weiß ich lange schon." — Goethe weiß mit Mendelssohns Schrift nichts anzufangen; er meldet an Herder und Frau von Stein, daß er „das Jüdische neueste Testament" nicht habe auslesen können (aus Herders Nachlaß, Bd. I, S. 88; Goethes Briefe an Frau von Stein, Bd. II, S. 208). — Die Anhänger Mendelssohns begrüßten sein letztes Vermächtnis mit derselben Bewunderung, wie seine bisherigen Werke. Garve[1] schreibt am 5. Februar 1786 an Zollikofer (Briefwechsel zw. Garve und Zollikofer, S. 381): „Moses' Schrift gegen Jacobi werden Sie jetzt schon gelesen haben. Das Herz des Mannes zeigt sich auch da von einer sehr guten Seite." Und an Weiße schreibt er an demselben Tage (Garve an Weiße, S. 239 f.): „Er [Engel] schickt mir Moses' letzte Schrift. Sein Geist ist noch ganz darin. Wie wenig wünschte ich jetzt an Jacobis Stelle zu sein! . . . Was wollte ich drum geben, wenn Moses wenigstens den zweiten Teil seiner Morgenstunden hätte herausgeben können! . . . Allenthalben, wo Moses sein Herz reden lassen kann, ist seine Sprache so einnehmend und rührend." Die Allg. Lit. Zeitung erwähnt — bei Besprechung der Schrift „An die Freunde Lessings" — den Streit mit Jacobi nochmals eingehend (Nr. 109, S. 249 f.). Es heißt u. a.: „Wenn wir uns nicht sehr irren, so würde Mendelssohn Herrn Jacobis Nachricht, Lessing sei Spinozas Meinung gewesen, anders angesehen und aufgenommen haben, wenn sein Körper nicht so reizbar, seine Kräfte nicht so geschwächt gewesen wären, und sich nicht eine Art von freundschaftlicher Eifersucht ins Spiel gemischt hätte." Gehässig urteilt Hamann in einem Brief an Jacobi vom 15. Februar 1786 (Gildemeister: Hamann, Bd. V, S. 220): „Daß ich Recht und Fug gehabt, M. M. als einen Sophisten, Lügner und Heuchler aus seinem Jerusalem anzusehen, hat er durch seine Vorlesungen und Hirtenbrief an L.s Freunde noch besser bewiesen." Zöllner beanstandet eine Stelle in Mendelssohns Schrift, d. h. in dem letzten Briefe M.s an Jacobi, in der M. sagt, es sei völlig in dem Geiste der christlichen Religion, „die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen". Zöllner bemerkt hierzu (Berl. Monatsschrift, VII. Bd., 3. Stück, S. 271 ff.), daß diese Stelle vielfach Aufsehen gemacht habe. Er meint, daß Mendelssohn mit den

[1] In der Kgl. priv. Berl. Ztg. vom 24. Jan. 1786, 10. Stück wird die Schrift außerordentlich rühmend besprochen.

genannten Worten gespottet habe und sucht den Philosophen auf diese Weise zu rechtfertigen.

Mendelssohns Tod gab den Zeitgenossen Veranlassung, ihr Urteil über ihn in ungezählten Nachrufen zusammenzufassen. Aus ihnen allen erhellt, wie stark die Persönlichkeit des jüdischen Weisen auf alle, die ihn kannten, gewirkt haben muß. Selbst seine Feinde — unter ihnen vor allem Hamann — betrauern sein Hinscheiden. Hamann schrieb am 15. Januar 1786 an Jacobi (Gildemeister: Hamann, Bd. V, S. 189): „Mein Sohn kommt mit der Nachricht von Mendelssohns Tod zu Hause, die mich sehr gerührt, und meine alte Freundschaft, die wohl noch nicht Schiffbruch gelitten, von neuem aufgeweckt. Ich habe ihn weniger gemeint, als die dummen Bewunderer und Chaldäer, die nicht ermangeln werden, an seiner Apotheose zu arbeiten . . . Der schleunige Tod des armen Mendelssohn ging mir den ganzen Donnerstag so im Kopfe herum, daß ich keine Ruhe hatte und immer bedauerte, ihm nicht vor seinem Ende, wie ich mehr als einmal willens gewesen bin, geschrieben, und mich gegen ihn erklärt zu haben, daß ich sein Feind durch mein Bekenntnis der Wahrheit gegen die Berlinischen Kunstrichter gar nicht geworden wäre, und mein Golgatha mehr die letztern als ihn selbst anginge und angehen sollte.“ Und ähnlich in seinem „Fliegenden Brief an Niemand den Kundbaren“ (Hamann-Roth, Bd. VII, S. 71 ff.): „Den 11. Jänner 86 erfuhr ich die Nachricht seines mir am mindesten vermuteten Todes. Es dauerte mich, ihn nicht von der Redlichkeit meiner Gesinnungen überführt zu haben.“ — Engel, der Herausgeber von Mendelssohns letzter Schrift, beklagt in der Vorrede seinen Tod (An die Freunde Lessings, S. 2 f.): „Wie viel die Gelehrsamkeit, die Weltweisheit, die deutsche Literatur an einem Mendelssohn verloren haben, das wissen alle, denen diese Gegenstände wichtig sind; aber wie wenig reicht das hin, den unersetzlichen Verlust zu ermessen, den seine Freunde erlitten! Was von dem Manne öffentlich vor der Welt geglänzt hat, war der kleinste Teil seines Wertes: nicht einmal seinen Geist kann man aus seinen Werken, so voll mannigfaltiger Kenntnisse, so geschmackvoll und so scharfsinnig sie sind, nach Würden schätzen; und wie viel minder noch seine sittliche Güte, seinen Diensteifer, seine Bescheidenheit, alle die großen und liebenswürdigen Tugenden seines Charakters! — Ich gestehe frei, daß an dem Orte, wo ich lebe, mich kein Schlag empfindlicher hätte treffen, kein Unfall mich tiefer hätte verwunden

können, als der Tod dieses Edlen." In ähnlichem Sinne äußerten sich alle, die Mendelssohn im Leben nahe gestanden hatten. Heinemann berichtet (M. M., S. 21): „An seinem Todestage schlossen alle Juden in Berlin ihre Warenlager, Komptoire, um ihre Trauer zu bezeigen, obgleich sie dieses sonst nur bei dem Tode ihres Ober-Rabbiners tun." Die Worte, die Ramler auf seine Büste in der jüdischen Freischule setzen ließ, waren der Ausdruck für das allgemeine zeitgenössische Urteil: „Moses Mendelssohn weise wie Sokrates, dem Glauben seiner Väter treu, wie er die Unsterblichkeit lehrend, und sich unsterblich machend, wie er." —

In der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (65. Band, 2. Stück, S. 624 ff.) widmete Nicolai dem verstorbenen Mendelssohn einen warmen Nachruf. Er gibt darin eine kurze Lebensgeschichte seines Freundes. U. a. sagt er, daß „die gelehrte Welt einen unersetzlichen Verlust durch den Tod des berühmten Philosophen" erlitten habe. Er rühmt seinen frühen, anhaltenden Fleiß, erzählt von seiner Freundschaft mit Lessing und mit ihm selbst und sagt: „Was ich diesen beiden Männern von so seltenen Talenten, welche die ungeschminkteste Wahrheitsliebe besaßen und beide den edelsten Charakter hatten, verdanke, empfinde ich im Innersten meines Herzens . . . Unser Umgang war verschiedene Jahre lang so innig, so lehrreich! . . . Seine vortrefflichen philosophischen Werke, die mit dem simpelsten Vortrage so viel Anmut und mit der Anmut so viel Deutlichkeit und Gründlichkeit verbinden, hier nach Verdienst zu rühmen, ist wirklich in dieser Stunde meine Fassungskraft allzu schwach. Ich empfinde, welche Wohltat sie unserm Zeitalter waren. Die Entwickelung ihrer unbeschreiblichen Verdienste und der unbeschreiblichen Verdienste ihres Verfassers sei einer ruhigeren Zeit vorbehalten. Besonders hat Phaedon nicht wenig dazu beigetragen, die Unsterblichkeit der Seele, eine zum Glücke aller vernünftigen Menschen so nötige Wahrheit, näher ans Herz zu bringen. Dies Buch allein schon ist genug, daß mein Freund der späteren Nachwelt, solange deutsche Sprache und Philosophie noch Wert haben, verehrungswürdig bleiben muß . . . Soll ich etwas von dem großen Werte sagen, den dieser große Gelehrte als Mensch hatte! Ich habe ihn seit 30 Jahren in so vielen Vorfällen des menschlichen Lebens tätig gesehen. Ich habe die außerordentlichen Beispiele seines Edelmuts, seiner unerschütterlichen Redlichkeit, seiner Wohltätigkeit, seiner Uneigennützigkeit, seiner Menschenliebe, seiner Bereitwilligkeit, Feinden zu vergeben, seiner Sanftmut,

seiner Freundschaft gesehen. Ach! das Herz bricht mir . . . Meine innere Empfindung sagt mir, daß, wer den edlen Moses Mendelssohn nur einigermaßen gekannt hat, auch sein Freund sein und mit mir die Empfindung seines Werts und seines Verlusts teilen müßte."

Die Kgl. pr. Berl. Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen meldet (2. Stück, 5. Januar 1786): „Gestern früh starb hier im 57. Jahre seines Alters, plötzlich an einem Schlagfluß, Herr Moses Mendelssohn, aus Dessau gebürtig. — Eine Nachricht, die außer dem, der sie niederschrieb, gewiß noch manchem Auge Tränen auspressen wird. — Für die Welt sowohl als für seine Freunde bleibt sein Verlust unersetzlich. In welchem künftigen Jahrhundert wird ein solcher Geist in der Hülle eines sterblichen Körpers wieder zur Reife kommen? — Er hat die Hülle nun abgestreift; die Scheidewand ist gesunken, die ihn nur kurze Zeit von seinem verewigten Freunde trennte; sein verklärter Geist ist nun wieder bei seinem Lessing, dem er noch kurz vorher in seinen „Morgenstunden" ein so rührendes Denkmal der Freundschaft gestiftet hat. — Man sage denn: Lessing starb, da er Nathan den Weisen vollendet, die Nacht des Aberglaubens verscheucht, und die Gottheit in ihrem reinsten und erhabensten Lichte den Sterblichen geschildert hatte — und sein Freund starb, nachdem er seine letzten Gedanken dem erhabensten Gegenstande des menschlichen Denkens, dem Beweise von dem Dasein dieser Gottheit, gewidmet hatte, in deren näherem Anschauen nun beide glücklich sind." (4. Stück): „Es ist eine tiefe Wunde, welche die jüdische Nation durch den Tod Moses' des Weisen empfangen hat. Er war ihr Lehrer und Führer, ihr Ratgeber, ihr Vertreter, ihr Erzieher, ihr alles. Talmudisten und Kaufleute, Vorsteher und Schullehrer, Richter und Ärzte, Künstler und Schriftsteller, alles lief zu ihm, wie zu einem selten fehlenden und nie bestechlichen Orakel; und was er für das innere Wesentliche ihrer Religion tat, das weiß ja die Welt! — Die hiesige Gemeinde hat auch bei Gelegenheit seiner Beerdigung, soviel nur dieses prunklose Geschäft bei den Juden erlaubte, ihre innere Verehrung und Achtung gegen diesen Weisen bezeigt. Sein Körper wurde erst 24 Stunden nach dem Absterben zur Erde gebracht. . . . Die Bahre wurde nicht von Mietlingen, sondern von seinen herzlichsten Freunden, den edelsten und gebildetsten seines Volkes, getragen; die ganze Gemeinde, bis auf einige Wenige, folgten der Leiche, und während der ganzen Begräbniszeit ruhete Handel und Wandel

unter den Juden, und ihre Läden blieben verschlossen. Einige Freunde, die bloß um den großen Mann zu sehen und zu sprechen, einige Tage vorher nach Berlin kamen, und denen er zu schnell davonging, drängten sich noch in das Reinigungshaus, um wenigstens seine Hülle zu schauen, und benetzten mit häufigen Tränen die Lippen und die Hände, aus denen einst so viel Weisheit und Güte floß." Eine kurze Nachricht bringt die „Allgemeine Literatur-Zeitung" (Nr. 22, S. 176): „Den 5. Januar ist in Berlin der vortreffliche Philosoph Herr M. M. im 55. Jahre seines Alters gestorben."

Biester veröffentlichte in der Berl. Monatsschrift einen herzlichen Nachruf (Bd. VII, 3. Stück, S. 204 ff.). Er setzt Mendelssohns „vortreffliches Leben" seinen „vollendeten Schriften" gleich. „Dieser edle Mann ist nicht mehr. Im Anfang dieses Jahres . . . entriß ihn der Tod seinen Freunden, unserer Stadt, den Wissenschaften, der Menschheit . . . Daß er und Lessing so vertraute Freunde wurden, war in mehrerem Betracht eine gütige Veranstaltung der Vorsicht . . . Lessing scheint fast in einigem Betracht zu früh für sein Zeitalter gekommen zu sein . . . Sein Gegenbild, ihm in so vielem gleich, und in vielem doch ungleich, war Mendelssohn. Ich möchte sagen, er machte manches unschädlich, was sonst für einige Leser Lessings hätte schädlich werden können. Niemand hat ihn gekannt, der ihn nicht geliebt und geehrt hätte. Dies taten . . . Personen von allen Ständen und Nationen: Fürsten, Staatsminister, Krieger, Geistliche; Männer und Frauen; Fremde und Einheimische; Christen und Naturalisten; Gelehrte und Geschäftsmänner. Ach! er war so gut, so bescheiden, so liebenswürdig! Sein Gespräch so lehrreich, seine Gefälligkeit so erquickend, sein Leben und Wandel so erbaulich . . . Er war der Stolz und die Zierde unserer Stadt. Jedem aufgeklärten und edlen Fremden ward sein Name genannt und seine Bekanntschaft zu suchen anempfohlen . . . Wie viel der besten Köpfe gestehen nicht gern, ihre Ideen durch Unterhaltungen mit ihm bestimmt, ergänzt, bereichert zu haben! . . . Die Welt kennt seine Werke und wird sie, so lange gründliches und feines Denken geachtet wird, verehren. Eines der edelsten Kleinode dieser vortrefflichen Schriften ist, daß er immer mit der tiefsten Gründlichkeit und dabei mit der höchsten Anmut der Darstellung die großen Wahrheiten in helles Licht stellte." Biester beantwortet dann die Frage, was Deutschland ihm vorzüglich verdanke: „Erstlich: Sein vortrefflicher deutscher Stil in philosophischen Sachen . . . Unserm

Mendelssohn war es aufbehalten, ein Muster zu geben, wie man die abstraktesten Begriffe mit dem schönsten Ausdruck bekleiden, die tiefsinnigsten Lehren mit einer Lebhaftigkeit und einer Anmut vortragen könne, die ihnen unendlich mehr Eingang ins Herz verschafft, ohne ihrer Würde und Wichtigkeit das geringste zu benehmen . . . Zweitens: Nur ihm, in Verbindung mit Lessing und Nicolai, verdankt Deutschland den Anfang einer freimütigen, unparteiischen Kritik . . . Drittens: Ihm dankt Deutschland auch die theoretische Kritik, ihm vortreffliche Entwickelungen in der Lehre von den Empfindungen und der schönen Wissenschaften . . . Viertens: Ihm verdankt vorzüglich seine Nation und damit auch ganz Deutschland und die gesamte Menschheit einen großen Teil ihrer moralischen und intellektuellen Bildung . . . Seine Liebe zu seiner Nation und zu allem was ihr wichtig ist, hatte auch die unmittelbar nützliche Wirkung für uns, daß sie ihn zu der trefflichen Übersetzung zwei biblischer Bücher veranlaßte. Endlich stehe auch hier das Verdienst: daß er durch seinen untadelhaften Wandel, durch seine hohe Rechtschaffenheit und durch sein eifriges Lehren wichtiger Wahrheiten es dahin brachte, daß man erkannte, auch ein Jude, auch ein Unchrist könne ein guter Mensch sein, könne Religion haben, könne unter uns Christen Religion und Tugend befördern."

Im 5. Stück der Berl. Monatsschrift (7. Bd., S. 398 ff.) erschien ein Aufsatz: „Über Moses Mendelssohn. Schreiben des kgl. pr. Generals von Scholten an den jüdischen Kaufmann D. F. [David Friedländer] in Berlin." Der Verfasser sagt darin: „Die Nachricht von dem Tode unseres verewigten Mendelssohn betäubte mich anfangs, da ich nicht das mindeste von seiner Unpäßlichkeit gehört hatte . . . Der unersetzliche Verlust, den die Menschheit, die Wissenschaften, besonders die spekulative Philosophie und die Moral, den Ihre Nation, den Berlin, den seine Freunde erlitten haben, durchdrang mich . . . Mit einer Art von Unwillen nahm ich die letzte Frucht seines Geistes in die Hand [An die Freunde Lessings]; so wie ein Vater sein Kind mit einem geheimen Schauer anblickt, dessen Geburt seiner teuren Gattin das Leben gekostet hat . . . Kennen Sie mich denn so wenig, daß Sie besorgen, es möchte mir nicht angenehm sein, wenn in Mendelssohns Lebensbeschreibung auch mein Name vorkäme? O sagen Sie es der ganzen Welt unverhohlen, daß ich ihn geliebt und verehrt habe! . . . Wenn Sokrates unter uns lebte, wer würde es sich nicht zur Ehre

schätzen, den Weisen zum Freunde zu haben? War Sokrates denn mehr als Mendelssohn?" Der Verfasser spricht dann den Wunsch aus, Mendelssohn zusammen mit Lessing, Leibniz und Sulzer in einem Denkmal vereinigt zu sehen.

Ramler, der Freund Mendelssohns, dem dieser seine Psalmenübersetzung gewidmet hatte, schrieb „Sulamith und Eusebia, eine Trauerkantate auf den Tod Moses Mendelssohns" (Berl. Monatsschrift, 6. Stück, VII. Bd., S. 181 ff.). Hier eine Probe daraus:

„Strömt fort, ihr Quellen meiner Augen!
Versieget nie!
Brecht auf, ihr Wunden meiner Seele,
Und heilet nie!
Die Weisheit, Redlichkeit und Güte
Bedeckt ein Grab.

. . .

Mein tiefgebeugtes Volk!
Dein Mendelssohn vernichtete
Den grauen Wahn der Völker um dich her:
Daß unter dir nicht Weisheit wohne,
Daß dir die Tugend fremde sei.

. . .

Der beste Freund der Besten
Stand auf der höchsten Stufe
Des ganzen Israels,
Steht in der ersten Reihe
Des menschlichen Geschlechts."

Der Kapellmeister Wessely setzte diese Kantate in Musik. Ein anderer Dichter, M. C. Ph. Conz, schrieb ein lyrisch-didaktisches Gedicht in vier Gesängen: „Moses Mendelssohn, der Weise und der Mensch". In der Vorrede sagt er: „Der Tod unseres verewigten Weisen, wen hat er nicht empfindlich gerührt? Mich, durchdrungen, wie alle, von seinen unsterblichen Verdiensten als Mensch und Philosoph, hat er in eine sanfte begeisternde Wehmut versetzt, und so gelobt' ich ihm ein geringes Denkmal . . . Etwas zur Erhaltung seines Gedächtnisses unter uns beitragen zu wollen, konnte ich nicht hoffen, nicht einmal wollen; dies wäre Beleidigung für Deutschland." Conz will „einige der vornehmsten philosophischen Wahrheiten von Unsterblichkeit, Gott, Schönheit, Tugend und Gewissensfreiheit . . . vorzüglich nach seinen [M.s] Ideen dichterisch darstellen". Das Gedicht ist sehr überschwenglich, wir brauchen im einzelnen nicht näher darauf einzugehen.

Wizenmann, der nach dem Tode Mendelssohns erklärte, (Deutsches Museum, Bd. I, 2. Stück, S. 116ff.), daß er nicht nur dessen Verdienste „um die Verbreitung und Popularisierung philosophischer Kenntnisse mit Hochachtung anerkenne", sondern auch, daß er sich „unter diejenigen zählen darf, welche sein Tod in dieser Rücksicht innig gerühret hat", verfaßte auf Mendelssohns Tod eine kleine Ode (v. d. Goltz: Wizenmann, Bd. II, S. 130f.):

„Wer ist der Schatten, der dort im düstern
Schimmer des Mondes so ruhig emporwallt?

. . .

Das ist des Weisen Schatten, der rastlos den
Schimmer der Wahrheit auf Erden verfolgt hat.
Voll der Ahnung Gottes und der Unsterblichkeit
Ahnung voll, hat er gewandelt . .

. . .

Horch, wie hinter ihm her die Klage tönet! —
Ich hör ihn beweinen mit Schmerzen.

. . .

Eine Witwe und Waisen. Doch weit umher hallen
Die Seufzer in Deutschlands Gefilden.
Jünglinge, edel und kühn, die im Kampfe mit
Irrtum und Wahrheit sich seiner getröstet;
Ach! und Germaniens Töchter, die durch ihn
Hoffnung geschöpfet des ewigen Lebens,
Klagen um ihn!"

Das Buch eines ungenannten Verfassers[1] „Leben und Meinungen Moses Mendelssohns" hebt Mendelssohn als Menschen und Philosophen in den Himmel. Er nennt ihn u. a. „einen Weisen", „den man den Stolz seiner Nation und den zweiten Sokrates seines Zeitalters nennen konnte". „Christliche Philosophen sind längst über den Punkt einig geworden, daß Mendelssohn als Gelehrter vielen Wert hatte und der edelste Mensch war, dessen Hauptzüge seines Charakters Redlichkeit, Uneigennützigkeit und wahre Menschenliebe gewesen sind. Wer Mendelssohn von Person kannte und mit ihm umging, der liebte ihn auch, denn was er sprach, flößte einem jeden, selbst Schwätzern und Toren, eine Art von Ehrfurcht ein."

In der Schrift von Simon Höchheimer „Über Moses Mendelssohns Tod" heißt es: „Herr M. M. ist als ein Mann von außerordentlichen Verdiensten sowohl in Weisheit als Tugend der Welt bekannt geworden. Sein Ruhm glänzte hell in den Augen der

[1] Fr. W. von Schütz (nach Jördens, Bd. III, S. 553).

Menschheit; sein ehrenvoller Ruf hat sich weit ausgebreitet; auch fremde Nationen erkannten seinen Wert und schätzen diesen deutschen Weisen. Seine Weisheit und Gelehrsamkeit erwarb ihm die Achtung und Bewunderung der Kenner aller Klassen und Stände — seine Rechtschaffenheit und Tugend die Liebe aller Menschen. Nach seinem Tode ward man noch mehr überzeugt, wie sehr sein Verdienst erkannt, wie hoch seine Würde geschätzt worden ist; eine lange Zeit war der selige Mendelssohn der Gegenstand aller Zeitungen, Wochen- und Monatsschriften: aus allen Orten tönte die Stimme seines Lobes und Verdienstes zur Verewigung seines Andenkens: von allen Seiten hallete der Klageton über den Verlust eines so edeln Mannes . . . Diejenigen, die ihn nur aus seinen vortrefflichen Schriften — nur vom Hörensagen, nicht persönlich kannten, seinen Umgang nicht genossen hatten, haben nur den Schatten seines Wertes, nur den Schein seines Verdienstes kennen gelernt: den wahren Mendelssohn'schen Wert, den echten Glanz seines Verdienstes kennen nur diejenigen, die in persönlicher Bekanntschaft mit ihm stunden . . . Man erkannte allezeit nicht nur den Weisen und Gelehrten, sondern auch den redlichen, tugendhaften Mendelssohn, — nicht nur den theoretischen, sondern den praktischen Philosophen . . . An Herrn Mendelssohn hat die Weltweisheit und deutsche Literatur sehr viel verloren: aber noch mehr die sämtliche Menschheit an seinem rechtschaffenen, tugendhaften Lebenswandel, an seiner großen Menschenliebe und brennendem Eifer zum Wohltun."

David Friedländer hinterließ eine Reihe von Aufzeichnungen: „Moses Mendelssohn. Fragmente von ihm und über ihn." Friedländer, der Mendelssohn im Jahre 1771 kennen lernte, nennt sich selbst seinen „dankbaren Schüler, der seinen Umgang funfzehn volle Jahre fast täglich genossen hat". Er sagt: „Schüler, im gewöhnlichen Sinn des Wortes, hat mein unsterblicher Lehrer nicht gehabt. — Öffentliche Vorlesungen hat er nie gehalten . . . An Besuchen von Freunden, besonders Reisenden vom Stande, fehlte es nicht . . . Aber gegen Abend, vorzüglich am Sabbath und an Feiertagen, kamen junge Männer von seinen Religionsgenossen zu ihm ins Haus, und kamen mit der bestimmten Absicht, sich zu bilden und zu belehren . . . In dieser Hinsicht kann man behaupten, daß er eine Menge Schüler hatte." Friedländer spricht den Wunsch aus, daß Mendelssohn auch nach seinem Tode Lehrer der Jugend sein möge: „Unsren Jünglingen, welche sich den

Studien widmen, erzeigen wir einen großen Dienst, wenn wir sie zu ihm hinweisen . . . Was können sie nicht von diesem Edlen lernen! Wahl der Materie, Schönheit der Sprache, Richtigkeit des Ausdrucks, vorzüglich aber Frömmigkeit der Gesinnungen und jene nachahmungswürdige Bescheidenheit, die aus allen seinen Vorträgen . . . sich sanft verbreitet. Nirgends anmaßender Ton; immer will er nur mit uns lernen, mit uns forschen, mit uns denken; niemals seine Ansicht ohne Gründe, auf Autorität aufdringen, als Lehrer, seine Meinung geltend machen." Den Charakter, den Wirkungskreis und die Verdienste Mendelssohns um die Israeliten schildert Friedländer in einem anderen Fragment: „Daß der Verewigte für uns ein großes Muster und Vorbild war und es unseren Nachkommen bleiben wird; daß wir ihm, als Religionsgenossen und Menschen, viel verdanken, bedarf keines ausführlichen Beweises . . . Ein Bild von ihm . . . wird immer belehrend und erquickend bleiben. Sein Leben lehrte . . . Aber auch der innigste und strengste Freund darf mit Sicherheit die Fackel in sein Inneres halten: die Hand wird ihm nicht zittern. Kein Zeitgenosse stand auf und sprach öffentlich oder leise: ich bin besser." Aus Friedländers Aufzeichnungen geht ganz stark die persönliche, unmittelbare Wirkung Mendelssohns auf die Zeitgenossen, die mit ihm in Berührung kamen, hervor.

Gewissermaßen als Nachrufe können wir auch die Charakteristiken Mendelssohns von Bendavid (Etwas zur Charakteristik der Juden, S. 32ff.), Denina (La Prusse littéraire sous Frédéric II., tome troisième, p. 10ff.), Jördens (Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, III. Bd., S. 527f.) und Hirsching (Historisch-literarisches Handbuch, V. Bd., 2. Abtlg., S. 157ff.) ansehen. J. H. Voß, der in Mendelssohns Streit mit Jacobi sich ganz zu ersterem bekannte (Voß-Herbst, II. Bd., I. Abtlg., S. 185), feierte sein Andenken in der ersten Idylle seiner „Luise", in der es heißt:

„Wir freuen uns alle, die Gutes getan nach Kraft und redlicher Einsicht,
Und die zu höherer Kraft vorleuchteten; freun uns mit Petrus,
Moses, Konfuz und Homer, dem liebenden, und Zoroaster,
Und, der für Wahrheit starb, mit Sokrates, auch mit dem edeln
Mendelssohn! Der hätte den Göttlichen nimmer gekreuzigt!"

Schluß.

Wenn wir nun, nachdem wir die einzelnen Urteile der Zeitgenossen über Mendelssohn — in erstrebter Vollzähligkeit — vernommen haben, versuchen, uns ein Bild von der Persönlichkeit Mendelssohns zu machen, so kann uns dies nicht schwer fallen. Wir müssen freilich zwischen dem Urteil über die Persönlichkeit und der Kritik über die Werke unterscheiden. Beides liegt in dem Urteil der Zeitgenossen beschlossen. Nahezu einstimmig ist das Urteil über die Lauterkeit und Vornehmheit der Gesinnung Mendelssohns, über seine Bescheidenheit und sein rastloses Streben nach Wahrheit. Das moralisch Anziehende seiner Persönlichkeit wird von allen, die ihm je nahetraten, betont. Das — von Nicolai, Abbt und C. Ph. Moritz, der viel bei M. verkehrte, (M.s Werke, Bd. I, S. 40) — ausgesprochene Bekenntnis, daß es einem in seiner Gegenwart wohl ward und wohl keiner ungebessert von ihm fortging, ist überaus bezeichnend. So hat ihn Lessing im Nathan verewigt und verklärt[1]. — Was das Urteil über seine wissenschaftliche Bedeutung betrifft, so lautet es von den Zeitgenossen als Gesinnungsgenossen — Lessing, Nicolai, Abbt, Garve, Engel u. a. — durchweg rühmend. Mendelssohn fand eben den Ausdruck seiner Zeit. Die Gegner seiner Weltanschauung — und mithin der Aufklärung überhaupt — sind die Vorboten der kommenden Romantik; ich will nur an Hamann und Jacobi erinnern. Das durchweg anerkennende Urteil über Mendelssohns Sprache und Stil wird nicht von diesen auseinandergehenden Strömungen berührt[2]. Mit dem

[1] D. F. Strauß: Lessings Nathan der Weise, S. 49 f.: „Es ist eine alte Annahme, daß Lessing den Charakter des Nathan nach dem seines Freundes . . . M. M. gebildet habe.“ Ähnlich Sophie Becker: Briefe einer Curländerin, II. Teil, S. 175: „Lessing würde den Charakter des Nathan minder schön gezeichnet haben, wenn er nicht in seinem Freunde M. das Urbild dazu gekannt hätte.“ Die Verf. kannte M. persönlich und verehrte ihn sehr.

[2] Am zusammenfassendsten bei Garve: Neue Bibliothek der schönen Wiss. und der fr. Künste, 62. Bd., 2. Stück, S. 187.

zeitgenössischen Urteil haben wir aber die Bedeutung Mendelssohns als geschichtlicher Erscheinung keineswegs erschöpft. Über dem Urteil der Mitlebenden steht der Richterspruch der Geschichte. Wenn wir auf ihn hören, so klingt freilich das oft überschwengliche Lob der Zeitgenossen über Mendelssohns Bedeutung als Philosophen hier etwas gedämpfter. In die Reihe der führenden Geister ist er nicht aufgenommen worden [1]. Gleichwohl behauptet Mendelssohn seinen Platz als „bedeutendster deutscher Popularphilosoph", als „einflußreichster Träger und Vorkämpfer der deutschen Aufklärung". (Hettner, a. a. O. S. 190.) Als solcher ist er für die Kulturgeschichte von bleibender Wichtigkeit. Seine Kunst der Darstellung [2], seine Fähigkeit zur Kritik — die besonders durch ihren Einfluß auf Lessings „Laokoon" hervorzuheben ist —, seine fruchtbaren Anregungen auf dem Gebiet der Ästhetik, seine Verdienste um das Judentum haben sich auch vor dem Urteil der Geschichte bewährt und sind von ihr anerkannt worden. Ich verweise hier auf die in der Bibliographie genauer angegebenen Werke von Cohen, Geiger, Gödeke, Goldstein, Hettner, Erich Schmidt, Schlosser, Windelband, Zeller. Ein näheres Eingehen verbietet der beschränkte Raum [3]. Das geschichtliche Urteil hat M. als den „edelsten Vertreter der deutschen Aufklärungsphilosophie" (Zeller, a. a. O. S. 333), als den „mildesten und tüchtigsten Verfechter einer natürlichen, auf den Glauben an Gott und Unsterblichkeit gegründeten Religion" (Schlosser, a. a. O. S. 571) bezeichnet. —

[1] Sein verhängnisvoller Irrtum bestand darin, daß bei seinen Untersuchungen der psychologische Gesichtspunkt der leitende ist; das erklärt sich aus dem vorwiegend praktischen Interesse, aus der Vorstellung des Eudämonismus, von der M. überall ausgeht (vgl. den Brief an Sophie Becker vom 27. Dezember 1785, Bd. V, S. 648). Aus dem praktischen Interesse erwuchs das Streben nach Wirkung bei seinen Zeitgenossen: er wollte so schreiben, daß sie ihn verstehen und durch ihn zur Vervollkommnung angeregt werden sollten. In diesem Streben ist M. übrigens seinem gewaltigeren Zeitgenossen Kant verwandt. Vgl. Cohen: Kommentar zu Kants K. d. r. V., S. IV.

[2] Ein sprachlich so feinfühliger Mensch wie Platen urteilte (Tagebuch, S. 165): „M.s Phaedon begeistert mich . . . Mit welcher siegenden Eloquenz wird man von Beweis zu Beweis getragen! Wie vorteilhaft unterscheidet sich diese sokratische Art zu philosophieren . . . von unsern neuern Vorträgen über Philosophie."

[3] Die einseitigen Auffassungen in der Beurteilung M.s bei Fichte, Gervinus und Kuno Fischer können nicht als „geschichtlich" betrachtet werden.

Bibliographie.

A. Bücher.

Abbt: Vermischte Werke. Berlin und Stettin 1780.

Abbt: Recherches sur les sentimens moraux. Traduit de l'Allemand de Mr. Moyse Fils de Mendel par Mr. Abbt. Genève et Berlin 1764.

Ben David: Etwas zur Charakteristik der Juden. Leipzig 1793.

Bodemann: Johann Georg Zimmermann. Hannover 1878.

Briefe der Schweizer Bodmer, Sulzer, Gessner. Aus Gleims literarischem Nachlaß, herausgegeben von W. Körte. Zürich 1804.

Claudius: Werke. Hamburg 1819. 5. Teil.

Cohen: Ästhetik des reinen Gefühls. 1. Bd. Berlin 1912.

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.

Cohen: Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft. Philosophische Bibliothek N. F. Bd. 113.

Conz: Moses Mendelssohn, der Weise und der Mensch. Ein lyrisch-didaktisches Gedicht in vier Gesängen. Stuttgart 1787.

Danzel: Gesammelte Aufsätze. Leipzig 1855.

Denina: La Prusse litteraire sous Frédéric II. Tome troisième. Berlin 1791.

Die heilige Schrift. Nach dem masoretischen Texte übersetzt von Moses Mendelssohn, David Friedländer u. a. Herausgegeben von D. Fränkel und M. H. Bock. Dessau-Berlin 1815.

Dohm: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. 1. Teil. Berlin und Stettin 1781.

Dohm: Denkwürdigkeiten meiner Zeit. 4. Bd. Lemgo und Hannover 1819.

Fabeldichter, Satiriker und Popularphilosophen des 18. Jahrh. Herausgegeben von I. Minor. Deutsche National-Literatur Bd. 73.

Fichte: Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Tübingen 1801.

Fischer, K.: Geschichte der neueren Philosophie, 3. Bd., 4. Aufl. 1902.

Friedländer, D.: Moses Mendelssohn. Fragmente von ihm und über ihn. Berlin 1819.

Garve: Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten. 2. Aufl. Breslau 1784.

Garve: Briefe von Chr. Garve an Ch. F. Weiße. Breslau 1802.

Garve: Briefwechsel zwischen Christian Garve und Georg Joachim Zollikofer. Breslau 1804.

Geiger: Geschichte der Juden in Berlin. 1. Buch. Berlin 1871.

Gervinus: Geschichte der deutschen Dichtung. 4. Bd. 5. Aufl. Leipzig 1873.

Gessner: Johann Kaspar Lavaters Lebensbeschreibung. Bd. 1. Winterthur 1802.

v. Göckingk: Friedrich Nicolais Leben und literarischer Nachlaß. Berlin 1820.

Goedeke: Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung. 4. Bd. 1. Abtlg. Dresden 1916.

Goethe, der junge: Neue Ausgabe in 6 Bänden, besorgt von Max Morris. Bd. 1, 2. Leipzig 1909.
Goethe: Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi. Herausgegeben von Max Jacobi. Leipzig 1846.
Goethe: Briefe an Frau v. Stein. Herausgegeben von Schöll. Bd. 1, 2. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1899f.
Goethe: Dichtung und Wahrheit. Herausgegeben von Düntzer. Deutsche National-Literatur Bd. 98, 99, 100.
Goethe: Gedichte. Herausgegeben von Düntzer. 3. Bd. 2. Abtlg. Deutsche National-Literatur Bd. 84.
Goethe: Der Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter. Herausgegeben von Max Hecker. Bd. 1. Leipzig 1913.
Goldstein: Moses Mendelssohn und die deutsche Ästhetik. Königsberg 1904. (Teutonia, Heft 3.)
v. d. Goltz: Thomas Wizenmann, der Freund F. H. Jacobis. Bd. 1, 2. Gotha 1859.
Grimm et Diderot: Correspondance littéraire depuis 1770 jusqu'en 1782. Tome second. Paris 1812.
Gildemeister: I. E. Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften. Gotha 1857–73.
Hamann: Schriften. Herausgegeben von Fr. Roth. 7 Bände. Berlin 1821–25.
Hamanniana, Neue: Briefe und andere Dokumente. Herausgegeben von H. Weber. München 1905.
Harnack: Geschichte der kgl. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1901.
Haym: Herder nach seinem Leben und seinen Werken. Bd. 1, 2. Berlin 1880.
Heine: Werke. Herausgegeben von Walzel. Bd. 7. Leipzig 1910.
Heinemann: Moses Mendelssohn. Sammlung teils noch ungedruckter, teils in andern Schriften zerstreuter Aufsätze und Briefe von ihm, an und über ihn. Leipzig 1831.
Hensel: Die Familie Mendelssohn. Bd. 1. Berlin 1879.
Herder: Sämtliche Werke. Herausgegeben von B. Suphan. 33 Bände. Berlin 1877ff.
Herder: Zerstreute Blätter. 1786.
Herder: Aus Herders Nachlaß. Ungedruckte Briefe . . . Herausgegeben von H. Düntzer und F. G. von Herder. Bd. 1, 2. Frankfurt a. M. 1856f.
Herder: Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlaß. Herausgegeben von H. Düntzer und F. G. v. Herder. Bd. 1. Leipzig 1861.
Herders Lebensbild. Herausgegeben von E. G. v. Herder. Bd. 1, 2. Erlangen 1846.
Hettner: Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert, 3. Teil, 2. Buch. 6. Aufl. 1913.
Hirsching: Historisch-literarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen, welche in dem 18. Jahrhundert gestorben sind. 5. Bd. Leipzig 1800.
Höchheimer: Über Moses Mendelssohns Tod. Wien und Leipzig 1786.
Humboldt, Alex. v.: Kosmos. 2. Bd. Stuttgart und Tübingen 1847.
Humboldt: Briefe von Alex. v. Humboldt an Varnhagen v. Ense. 3. Aufl. Leipzig 1860.
Jacobi, F. H.: Werke. 4. Bd. Leipzig 1819.

Jacobi: Aus F. H. Jacobis Nachlaß. Herausgegeben von Zöppritz. Leipzig 1869.
Jacobi: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Herausgegeben von Heinrich Scholz. Berlin 1916. (Neudrucke seltener philosophischer Werke. Herausgegeben von der Kant-Gesellschaft, Bd. 6.)
Jördens: Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten. 3. Bd. Leipzig 1808.
Kant: Werke. Akademieausgabe Bd. 4, 8, 10. Berlin 1903.
Kant: Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Philos. Bibl. Bd. 33. Berlin 1870.
Kayserling: Moses Mendelssohn. 2. Aufl. Leipzig 1888.
Kayserling: Moses Mendelssohns philosophische und religiöse Grundsätze mit Hinblick auf Lessing. Leipzig 1856.
Knebels literarischer Nachlaß. Bd. 2. Leipzig 1835.
Lavater: Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. 1. und 4. Versuch. Leipzig und Winterthur 1775 u. 1778.
Lessing: Sämtliche Schriften. Herausgegeben von Lachmann. 12 Bände. Leipzig 1854.
Lessing: Werke. Bd. 6, 9, 20, 2. Abtlg. Berlin, Gustav Hempel, 1868ff.
Lessing: Werke. Herausgegeben von H. Blümner. 9. Teil. 1. Abtlg. (Laokoon). Deutsche National-Literatur Bd. 66.
Lichtenberg: Aphorismen. Herausgegeben von Leitzmann. Deutsche Lit. Denkmale des 18. und 19. Jahrhunderts. Nr. 131 u. 141. Berlin 1904.
Lichtenberg: Vermischte Schriften. Bd. 3. Göttingen 1801.
Lowe: Bildnisse jetztlebender Berliner Gelehrten mit ihren Selbstbiographien. Berlin 1806.
Maimon: Salomon Maimons Lebensgeschichte. Neu herausgegeben von Jakob Fromer. München 1911.
Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von B. G. Mendelssohn. 7 Bände. Leipzig 1843–45.
Mendelssohn: Briefe von Herrn Moses Mendelssohn und Joh. Caspar Lavater. 1770.
Michaelis: Literarischer Briefwechsel von J. D. Michaelis. Herausgegeben von Buhle. Bd. 1. 1794.
Mirabeau: Sur Moses Mendelssohn, sur la reforme politique des juifs. Londres 1787.
Möser: Sämtliche Werke. Bd. 10. Berlin 1843.
Nicolai: Anekdoten von König Friedrich II. von Preußen. 1. Heft. Berlin und Stettin 1788.
Nicolai: Über meine gelehrte Bildung. Berlin und Stettin 1799.
Parthey: Die Mitarbeiter an Friedrich Nicolais Allgemeiner Deutscher Bibliothek. Berlin 1842.
Petsch: Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai über das Trauerspiel. Leipzig 1910. Philos. Bibl. Bd. 121.
Preuß: Friedrich der Große. Eine Lebensgeschichte. Bd. 3. Berlin 1833.
Schlosser: Geschichte des 18. Jahrhunderts. Bd. 2. 1864.
Schmidt, Erich: Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften. Bd. 1, 2. Berlin 1892.
v. Schütz, Fr. W.: Leben und Meinungen Moses Mendelssohns. Hamburg 1787.
Strauß, D. F.: Lessings Nathan der Weise. Berlin 1864.

Sulzer: Allgemeine Theorie der Schönen Künste. 1. Teil, 2. Aufl. Leipzig 1792.
Voss, J. H.: von W. Herbst. Bd. 2. Leipzig 1874.
Voss, J. H.: Luise. Berlin. Globus-Verlag.
Weiße: Chr. F. Weißens Selbstbiographie. Leipzig 1806.
Wieland: Ausgewählte Briefe. Bd. 2. Zürich 1815.
Winckelmanns Briefe an seine Freunde in der Schweiz. Zürich 1778.
Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 1, 5. Aufl. Leipzig 1911.
Wizenmann: Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie. Kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Leipzig 1786.
Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, Bd. 13). München 1873.
Zimmermann: Über die Einsamkeit. 3. Teil. Frankfurt und Leipzig 1785.
Zoellner: Über Moses Mendelssohns Jerusalem. Berlin 1784.

B. Zeitschriften.

Allgemeine Deutsche Bibliothek, 1768, 69, 70, 80, 83, 86, 89.
Allgemeine Literaturzeitung (Jena), 1786.
Auserlesene Theologische Bibliothek. Herausgegeben von Doederlein, Bd. 1, 3.
Berlinische Monatsschrift, Bd. 2, 7, 8, 9.
Bibliothek der neuesten theologischen, philosophischen und schönen Literatur. Bd. 1. Zürich 1784.
Briefe, die neueste Literatur betreffend. 24 Teile. 3. Aufl. Berlin und Stettin 1767.
Der Deutsche Merkur, 1783.
Deutsches Museum. Leipzig 1787, 88.
Euphorion, Zeitschrift für Literaturgeschichte. Herausgegeben von August Sauer. 5. Bd. 1898.
Frankfurter Gelehrte Anzeigen vom Jahre 1772. Deutsche Lit.-Denkmale des 18. Jahrhunderts in Neudrucken herausgegeben von Seuffert. Heilbronn 1883.
Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen auf das Jahr 1754, 55, 67, 70, 71, 86.
Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Literatur. Herausgegeben von G. Chr. Lichtenberg und G. Forster. 3. Jahrgang, 1783.
Königlich-privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen. 1786.
Königsbergsche Zeitung 1777.
Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste. Bd. 5, 6, 1767; Bd. 62, 1799.
Neue Berlinische Monatsschrift. Herausgegeben von Biester. Bd. 3, 18.
Orientalische nud Exegetische Bibliothek. Herausgegeben von Michaelis, 22. Teil. Frankfurt a. M. 1783.
Tübingische Berichte von gelehrten Sachen auf das Jahr 1763.
Wöchentliche Nachrichten. Herausgegeben von Büsching. Jahrgang 14. 1786.
Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland. Bd. 1, 3.

Druck von E. R. Herzog in Meerane i. S.

BINDING LIST MAY 1 1929

B
2750
K32
Nr.41-49

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY